Alain

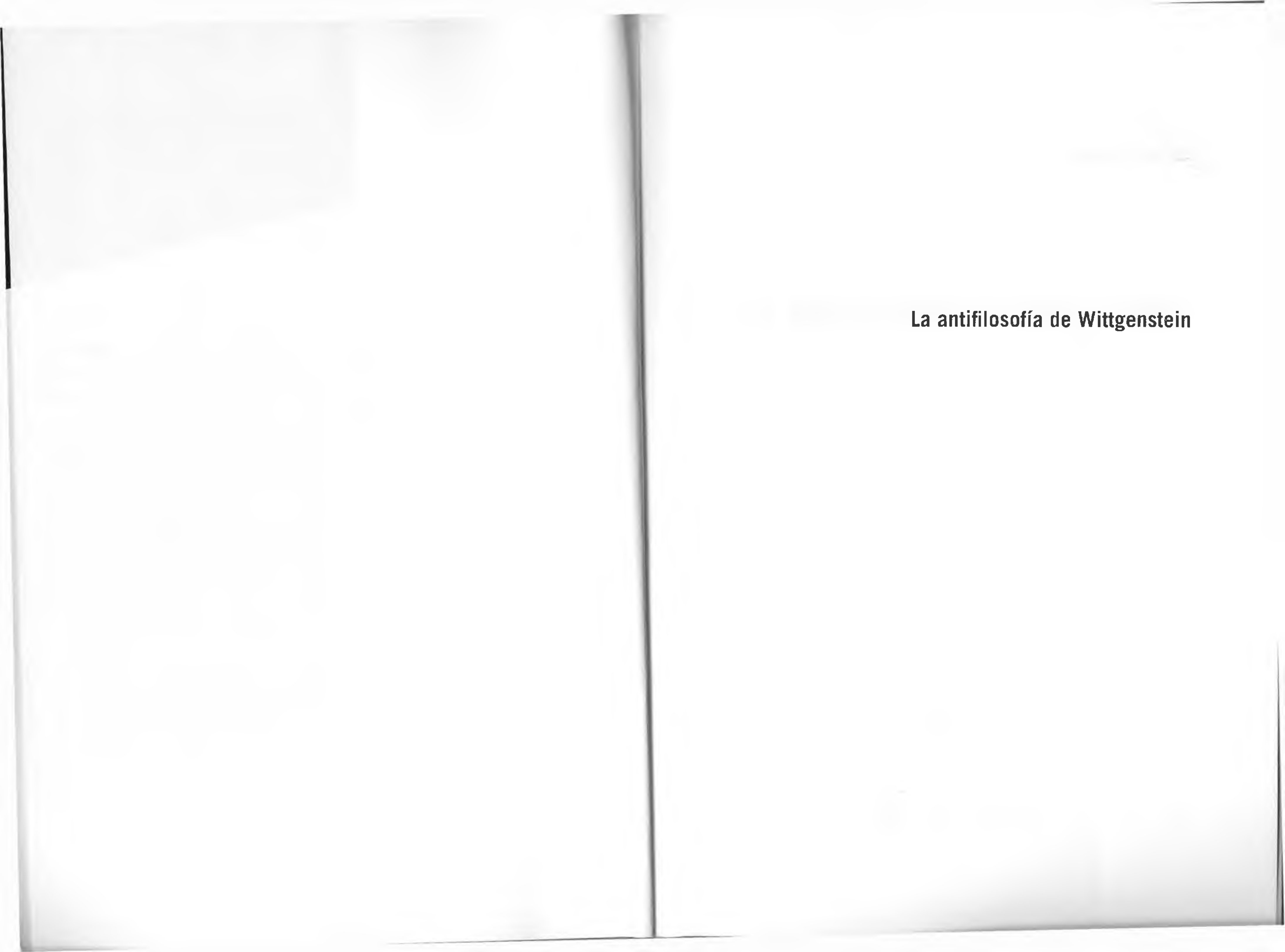
BADIOU

La antifilosofía de Wittgenstein



Ci Capital intelectual

DE AUTOR®



La antifilosofía de Wittgenstein

Alain Badiou

La antifilosofía de Wittgenstein

Ci Capital intelectual

DE AUTOR

Badiou, Alain
La antifilosofía de Wittgenstein
1a ed., Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013
112 p., 21x15 cm. (De autor N° 13)
Traducido por: María del Carmen Rodríguez
ISBN 978-987-614-406-3
1. Filosofía. I. María del Carmen Rodríguez, trad. II. Título
CDD 190

Traducción: María del Carmen Rodríguez

Diseño: Verónica Feinmann
Ilustración: Hernán Haedo
Corrección: Aurora Chiaramonte
Coordinación: Inés Barba
Producción: Norberto Natale

Título original: *L'antiphilosophie de Wittgenstein*

1ª edición: 2000 ejemplares • Impreso en Argentina

Capital Intelectual S.A.
Paraguay 1535 (1061) • Buenos Aires, Argentina
Teléfono: (+54 11) 4872-1300 • Telefax: (+54 11) 4872-1329
www.editorialcapin.com.ar • info@capin.com.ar

Pedidos en Argentina: pedidos@capin.com.ar
Pedidos desde el exterior: exterior@capin.com.ar

PREFACIO

Entre los filósofos más interesantes, están aquellos que, después de Lacan, llamo antifilósofos. En las páginas que siguen se verá la definición que propongo de ellos. Lo importante es que los considero como incitadores, ya que compelen a los otros filósofos a no olvidar dos cosas:

1. Que las condiciones de la filosofía, o sea las verdades que esta atestigua, son siempre *contemporáneas*. Es en el tumulto del tiempo donde un filósofo construye nuevos conceptos, y no puede relajar su atención, contentarse con lo que ya está ahí, contribuir al mantenimiento de los órdenes establecidos, sin caer de inmediato en lo que constituye la peor amenaza para el devenir de su disciplina: su absorción, su digestión por parte de los saberes académicos. El antifilósofo nos recuerda que un filósofo es

un militante político, en general odiado por las potencias constituidas y por sus siervos; un esteta, que va al encuentro de las creaciones más improbables; un amante, cuya vida sabe zozobrar por un hombre o por una mujer; un erudito, que frecuenta los despliegues más violentamente paradójicos de las ciencias. Y que produce sus catedrales de ideas en esta efervescencia, en esta in-disposición y en esta rebelión.

2. Que el filósofo asume la voz del Maestro. No es, no puede ser el participante modesto de los trabajos de un equipo, el laborioso docente de una historia cerrada, el demócrata de los debates. Su palabra, tan seductora como violenta, es autoritaria: compromete a seguir, desasosiega y convierte. El filósofo está presente como tal en lo que enuncia, no se sustrae, incluso si esa presencia es también la de una ejemplar sumisión al deber racional.

Los antifilósofos, por su propia cuenta, ordenan estos dos puntos de modo totalmente singular. Entienden ser contemporáneos, no solo de las verdades que proceden en su tiempo, sino además haciendo de su vida el teatro de sus ideas, y de sus cuerpos, el lugar de lo Absoluto. Tal es el caso de Pascal ("alegría, lágrimas de alegría") a Nietzsche ("[soy] algo decisivo y fatal que se alza entre dos milenios"), de Rousseau ("concibo una empresa de la que jamás ha habido ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitador") a Lacan ("solo como siempre lo he estado, fundo..."), de Kierkegaard ("mi vida es todo lo que tengo y, sin vacilar, la arriesgo cada vez que se presenta una dificultad") a Wittgenstein, como vamos a ver con mayor amplitud. Para el antifilósofo, los dolores y los éxtasis de la vida personal atestiguan que el concepto habita el presente temporal hasta en los tormentos

del cuerpo. Y en cuanto a no ser un mediocre, un repetidor, un auxiliar de las gramáticas o un piadoso guardián de las instituciones y los templos, el antifilósofo se consagra a ello mediante la extrema violencia de lo que profiere sobre sus propios colegas, los filósofos. Pascal contra Descartes, Rousseau contra los Enciclopedistas, Kierkegaard contra Hegel, Nietzsche contra Platón, Lacan contra Althusser... Cada antifilósofo elige a los filósofos a los que quiere instituir como ejemplos canónicos de la palabra deshabitada y vana.

Por todas estas razones consagré mi seminario, durante algunos años, a los grandes antifilósofos modernos. Primero Nietzsche, luego Wittgenstein, luego Lacan. Después de lo cual, practicando el método del Gran Salto hacia atrás, concluí con San Pablo, inventor de la posición antifilosófica, a menos que sea Diógenes, o incluso Heráclito.

La primera parte del pequeño libro que se va a leer, consagrada, en lo esencial, a esa obra maestra única que es el *Tractatus*, es entonces el resultado del segundo seminario de ese ciclo. Publicada en primer lugar en la revista *Barca!* (nº 3, Toulouse, 1994), fue ampliamente revisada para dar lugar a un delgado volumen en lengua alemana, que apareció en la editorial Diaphanes, en 2007, con el título *Wittgensteins Antiphilosophie* (traducción de Heinz Jatho).

La segunda parte, que trata de la lengua, o más bien de las lenguas o de los estilos de Wittgenstein, fue primero objeto de una intervención en el seminario que Barbara Cassin consagraba, en el Collège International de Philosophie, a lo que la apasiona desde

siempre: el lugar de lenguaje[1] donde llega a establecerse lo que se llama convencionalmente "filosofía". Esta intervención fue redactada para ser publicada en la revista del Collège, *Rue Descartes* (nº 26).

Si estos textos han dormido durante largo tiempo es porque yo imaginaba componer un tríptico: el texto sobre los estilos de Wittgenstein hubiera constituido una cesura y una mediación entre un par de análisis sobre los dos "libros" (el segundo no se transformó nunca en libro, al menos en vida de Wittgenstein) más importantes de este antifilósofo atormentado: por una parte, el *Tractatus*, por otra, las *Investigaciones filosóficas*. Algunas tentativas desesperadas, desalentadoras, retomadas por intervalos, no desembocaron en ningún resultado que fuera pertinente en lo tocante a las *Investigaciones*. A decir verdad, y como el lector, por lo demás, podrá percibirlo, no me gusta ese libro, y menos aún, por así decir, aquello en que se transformó, a saber, la caución involuntaria, inmerecida, de la filosofía gramatical angloamericana, esa escolástica del siglo XX tan impresionante por su potencia institucional

---

1. En el original, *le lieu langagier*. El adjetivo *langagier*, ampliamente extendido en lengua francesa, condensa la idea de "perteneciente o relativo al lenguaje", es decir "lingüístico" en su sentido amplio (segunda acepción en el Diccionario de la Real Academia Española), tal como aparece en la expresión "giro lingüístico", por ejemplo, *linguistic turn* en inglés y *tournant langagier*, o *tournant linguistique* (expresiones equivalentes) en francés. En muchos contextos traducimos el adjetivo por expresiones como "de lenguaje" o "del lenguaje" y, en muy pocos casos, por "lingüístico", que debe ser entendido siempre en su sentido amplio. Como criterio general, no vertemos nunca una palabra acuñada en lengua francesa por un neologismo, y por eso descartamos la traducción de *langagier* por "lenguajero", término que circula actualmente en lengua española en traducciones o textos provenientes de –o relacionados con– el psicoanálisis. [N. de la T.]

como contraria a todo lo que Wittgenstein, místico, esteta, estalinista de la espiritualidad, podía desear.

¿Se puede arriesgar que, después de todo, Wittgenstein recibió un castigo acorde con su pecado? Demasiado escepticismo arrogante, demasiadas proezas escabrosas, demasiada deconstrucción sin porvenir, demasiada atención otorgada a la sintaxis en detrimento de las Formas. Y lo más grave, la tentación a la que sucumben con frecuencia los antifilósofos, Nietzsche a la cabeza, que no conocía nada al respecto, pero más solapadamente aquellos que, como Pascal o Wittgenstein, comenzaron por ser geniales en la materia: poder despreciar las matemáticas, reducirlas, en relación con la seriedad moral, con la intensidad existencial, a un juego de niños. Por eso detengo la obra de Wittgenstein en el *Tractatus,* donde, a pesar de que ya está ese desprecio, se halla mezclado, aún, de adoración.

Ya he publicado mi San Pablo. He aquí, más breve, de un solo trazo, mi Wittgenstein. Cuando tenga tiempo, completaré estos retratos con los de Nietzsche y Lacan. Sin renunciar por completo a hacer lo mismo, un día, con los grandes antifilósofos clásicos, lo cual quiere decir cristianos: Pascal, Rousseau y Kierkegaard.

[Julio de 2008]

I. LA ANTIFILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

No es irrazonable sostener que Wittgenstein ha sido un héroe de nuestro tiempo. Pero a condición de examinar con todo rigor *de qué causa* fue héroe, cómo la sostuvo y cómo, a sus propios ojos, se perdió en la imposibilidad, mal encubierta por una suerte de insolencia especulativa, del acto inaudito cuya promesa mantenía.

1

En noviembre de 1914, Wittgenstein participa en la guerra. Ya conoció el fuego. De manera extraña, su actividad de soldado se conforma a su máxima según la cual es vano producir proposiciones filosóficas, dado que lo que importa es "la clarificación de las proposiciones"

[T. 4.112].[2] Traduzcámoslo al lenguaje militar: lo que importa no es tirar, sino clarificar el tiro. También Wittgenstein, que más tarde será "informador" para corregir la trayectoria de los obuses, se ocupa de un proyector sobre una cañonera fluvial. Su base de retaguardia es Cracovia. Allí encuentra las obras terminales y cruciales de Nietzsche, las de 1888, y en particular *El Anticristo*. Anota entonces en su diario: "Estoy gravemente afectado por su hostilidad para con el cristianismo. Porque sus libros enseñan también una parte de verdad".

Nuestra primera pregunta será: ¿cuál es esa "parte de verdad" cuya existencia reconoce Wittgenstein en las imprecaciones de Dionisos contra el Crucificado? Y la segunda: ¿qué puede ser el cristianismo de Wittgenstein para que,

2. Dado que Badiou trabaja con una versión francesa del *Tractatus logico-philosophicus*, hemos consultado tres versiones disponibles en español de esta obra para intentar homologar la terminología wittgensteiniana, en la medida de lo posible, en ambas lenguas. Las traducciones consultadas fueron la de Enrique Tierno Galván (edición bilingüe alemán-español, Madrid, Revista de Occidente, 1957), la de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid, Alianza, col. Filosofía, quinta reimpresión, 2010) y la de Luis M. Valdés Villanueva (España, Tecnos, col. Los esenciales de la filosofía, tercera edición, 2007). Lo más importante, en la tarea que nos compete, es seguir el razonamiento de Badiou, que se ciñe muchas veces a tal o cual expresión de Wittgenstein, de modo tal que hemos tomado, de los términos de las tres traducciones españolas, aquellos que mejor se adaptaban a la versión francesa que es la fuente del autor. Pocas veces nos vimos en la obligación de traducir un término del *Tractatus* directamente de la versión francesa: tal es el caso de "cuadro", por ejemplo, que en todas las versiones españolas fue traducido por "figura" (*Bild* en el original alemán, *Picture* en inglés), sustantivo empleado en el discurso de Badiou para dar otra idea y que hubiera dado lugar a contrasentidos. En cuanto a las "proposiciones" propiamente dichas, han sido adaptadas, en su gran mayoría, según el contexto. Otra obra de Wittgenstein citada es *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, y muy pocos retoques hemos tenido que hacerle a la versión consultada, de Isidoro Reguera (Madrid, Alianza, 1987), para cumplir con nuestra tarea. [N. de la T.]

a despecho de esa "parte", se sienta gravemente afligido por la legislación antisacerdotal del furioso de Turín? Preguntas decisivas, si se considera que en el pasado siglo, de modo alternativo, Nietzsche y Wittgenstein dieron el *la* de una cierta forma de desprecio filosófico por la filosofía.

2

Designaremos lo que comparten Nietzsche y Wittgenstein con una palabra introducida por el tercer detractor fascinado, en ese siglo, por la filosofía: Jacques Lacan. La antifilosofía. La palabra está echada. Pero no solitaria, ya que, si bien su esclarecimiento es el meollo de todo este texto y aquello en lo cual Wittgenstein nos educa, eso no nos dispensa de fijar provisoriamente sus poderes.

La antifilosofía, desde sus orígenes (yo diría desde Heráclito, que es el antifilósofo de Parménides como Pascal lo es de Descartes), se reconoce por tres operaciones conjuntas:

1. Una crítica de lenguaje, lógica, genealógica, de los enunciados de la filosofía. Una destitución de la categoría de verdad. Un desmontaje de las pretensiones de la filosofía de constituirse en teoría. Para hacerlo, la antifilosofía abreva a menudo en las fuentes que, por otra parte, explota la sofística. En Nietzsche, la operación se llama "transvaloración de todos los valores", lucha contra la enfermedad-Platón, gramática combatiente de los signos y de los tipos.

2. Reconocimiento de que la filosofía no es, en última instancia, reductible a su apariencia discursiva, a sus proposiciones, a su falaz afuera teórico. La filosofía es un acto, cuyas fabulaciones en torno a la "verdad" son el atavío, la propaganda, la mentira. En Nietzsche, de lo que se trata es de discernir detrás de esos ornamentos la potente figura del sacerdote, organizador activo de las fuerzas reactivas, aprovechador del nihilismo, capitán gozador del resentimiento.

3. El llamado que se hace, contra el acto filosófico, a otro acto, de una novedad radical, que se llamará, ya sea, en el equívoco, también filosófico (aquello con lo que el "pequeño filósofo" nutre su consentimiento gustoso a los escupitajos que lo cubren), ya, de modo más honesto, suprafilosófico, o incluso afilosófico. Este acto inaudito destruye al acto filosófico clarificando sus perjuicios. Lo supera afirmativamente. En Nietzsche, este acto es de naturaleza archipolítica, y su consigna se enuncia: "Partir en dos la historia del mundo".

¿Se pueden reconocer, en la obra de Wittgenstein, estas tres operaciones? Entenderemos aquí por "obra de Wittgenstein" el único texto que él estimó digno de una exposición pública: el *Tractatus*. En cuanto al resto, a todo el resto, es conveniente acordarle solo (y tanto mejor, visto lo que allí se disgrega) el estatuto de una glosa inmanente, de un Talmud personal. La respuesta es, con toda seguridad, positiva.

1. Se destituye a la filosofía de toda pretensión teórica, no porque sea un tejido de aproximaciones y de errores –eso sería concederle demasiado–, sino porque incluso su inten-

ción está viciada: "La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han formulado en filosofía no son falsas, sino absurdas" [T. 4.003]. Es característico de la antifilosofía no proponerse nunca *discutir* tesis filosóficas (como lo hace el filósofo digno de tal nombre, refutando a sus predecesores o a sus contemporáneos), ya que para eso sería necesario compartir sus normas (por ejemplo, lo verdadero y lo falso). Lo que quiere hacer el antifilósofo es situar el deseo filosófico por entero en el registro de la errancia y de lo perjudicial. La metáfora de la enfermedad nunca está ausente de tal designio, y es sin duda la que despunta en "lo absurdo" de Wittgenstein. Dado que "absurdo" quiere decir "desprovisto de sentido", resulta de ello que la filosofía no es ni siquiera un pensamiento. La definición del pensamiento es, en efecto, precisa: "El pensamiento es la proposición dotada de sentido" [T. 4.].

La filosofía es entonces un no-pensamiento. Además –este punto es sutil, pero crucial–, no es un no-pensamiento *afirmativo*, que franquearía los límites de la proposición dotada de sentido para aprehender un real indecible. La filosofía es un no-pensamiento regresivo y enfermo, *porque pretende presentar su propia absurdidad en el registro de la proposición y de la teoría*. La enfermedad filosófica surge cuando el no-sentido se expone como sentido, cuando el no-pensamiento se imagina que es un pensamiento. Por eso la filosofía no debe ser refutada, como si fuera un pensamiento falso, debe ser juzgada y condenada como una *falta del no-pensamiento*, la falta más grave: inscribirse de modo absurdo en los protocolos (proposiciones y teorías)

reservados solo al pensamiento. La filosofía, respecto de la eminente dignidad última del no-pensamiento afirmativo (el de un acto que franquea la barrera del sentido), es *culpable.*

2. Que la esencia de la filosofía no reside en la falaz y enferma apariencia proposicional y teórica, que es en primer lugar del registro del acto, es algo que Wittgenstein, en T. 4.112, proclama, no sin dejar planear un equívoco entre la filosofía heredada, que es absurda, y su propia antifilosofía: "La filosofía no es una teoría, sino una actividad".

Que tal aserción tenga un valor general se esclarece, sin embargo, si se relaciona el deseo de filosofía con la actividad de las ciencias. Todo el mundo convendrá en que la filosofía se preocupa por los fines últimos, por lo que es eminente, por lo que importa para la vida de los hombres. Ahora bien, de todo eso, la actividad teórica propiamente dicha, o sea lo que toma la forma de proposiciones (dotadas de sentido o, mejor aún, proposiciones verdaderas, es decir, la ciencia [T. 4.11]: "El conjunto de las proposiciones verdaderas forma la ciencia natural entera"), no se preocupa en modo alguno. Tal vez sea lamentable (sobre todo para aquellos que creyeron ver en Wittgenstein un positivista, o incluso un filósofo analítico y racionalista), pero es indiscutible que "las proposiciones no pueden expresar nada que sea eminente" [T. 6.42]. Y mejor aún [T. 6.52]: "Sentimos que, incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran recibir una respuesta, eso no tocaría en lo más mínimo los problemas de nuestra vida". En la aspiración

general que induce su existencia, la filosofía, consagrada a los "problemas de nuestra vida", es intrínsecamente distinta de toda figura científica o teórica. Está sustraída a la autoridad de las proposiciones y del sentido, y consagrada, por eso mismo, a la forma del acto. Pero de tal acto existirán dos tipos. Uno, infracientífico, absurdo porque intenta plegar por la fuerza el no-pensamiento a la proposición teórica, es la enfermedad filosófica propiamente dicha. El otro, supracientífico, afirma en silencio el no-pensamiento como "toque" de lo real. Esa es la "filosofía" auténtica, que es una conquista de la antifilosofía.

3. Por ende, es menester pasar al anuncio de un acto de tipo nuevo que, a la vez, supere la enfermedad filosófica, deshaga el acto regresivo por el cual se busca de modo absurdo encarnar los "problemas de la vida" en proposiciones teóricas, y afirme, esta vez más allá de la ciencia, los derechos de lo real. Para distinguir mejor este acto de lo que hay de forzado y de maniático en el acto filosófico, Wittgenstein lo describe más bien como un elemento, como aquello *en lo cual* se mueve el auténtico no-pensamiento. Pero ya Nietzsche procedía de la misma forma para transmitirnos las potencias del Gran Mediodía, de la "afirmación santa": uno no pasaba por el pasillo de la voluntad en su sentido estricto, programático y moral, se hallaba "transportado" por radiantes metáforas. Wittgenstein está condenado, asimismo, a la metáfora, puesto que el acto debe instalar un no-pensamiento activo más allá de toda proposición dotada de sentido, más allá de todo pensamiento, lo cual quiere decir también: de toda ciencia. La que él elige arti-

cula una procedencia artística (la visibilidad, la mostración) con una procedencia religiosa (el misticismo): "Sin embargo está lo informulable, que se muestra: es lo que hay de místico" [T. 6.522].

El acto antifilosófico consiste en dejar que se muestre lo que hay, en la medida en que "lo que hay" es precisamente lo que ninguna proposición verdadera puede decir. Si el acto antifilosófico de Wittgenstein puede ser declarado con legitimidad archiestético, es porque ese "dejar ser" está en la forma no proposicional de la mostración pura, de la *claridad*, y porque tal claridad no llega a lo indecible sino en la forma sin pensamiento de una obra (siendo la música, por cierto, el paradigma de tal donación para Wittgenstein). Digo *archi*-estético, puesto que no se trata de sustituir la filosofía por el arte. Se trata de incorporar *en* la actividad científica o proposicional el principio de una claridad cuyo elemento (místico) está más allá de esa actividad, y cuyo paradigma real es el arte. Se trata, por ende, de establecer las leyes de lo decible (de lo pensable), con el fin de que lo indecible (lo impensable, que solo es dado, finalmente, en la forma del arte) se sitúe como "borde superior" de lo decible mismo: "La filosofía [o sea, la antifilosofía] debe trazar los límites de lo pensable y, con ellos, los de lo impensable" [T. 4.114]. Y: "Significará lo indecible, presentando claramente lo decible" [T. 4.115]. Donde se observa que el acto antifilosófico, como hubiera dicho Althusser siguiendo a Lenin, equivale a trazar una línea de demarcación. Y es posible que el proyecto de Althusser haya rozado, bajo el nombre de "filosofía materialista", la antifilosofía de ese siglo. La

diferencia reside en que aquello con lo cual se educa en silencio la "claridad" –inducido por ese acto separador– es para Althusser, bajo el nombre de "toma de partido", la política revolucionaria, mientras que para Wittgenstein, bajo el nombre de "elemento místico", se trata de un mixto entre los Evangelios y la música clásica.

Sea como fuere, no cabe duda de que las tres operaciones constitutivas de toda antifilosofía son perceptibles en Wittgenstein, lo cual da razón de lo que él descubre en la obra de Nietzsche, su mayor predecesor en la materia: una "parte de verdad".

Esa parte de verdad se dialectiza así con las evidentes diferencias:

— En Nietzsche, la ruina genealógica de los enunciados filosóficos, su puesta en evidencia de los tipos de potencia que los soportan y, por tanto, su analítica de la mentira como figura del impulso vital, se corresponden, en Wittgenstein, con la puesta en evidencia de una absurdidad, que es forzamiento por el no-sentido de la esfera de lenguaje del sentido. Para Nietzsche, la metafísica es voluntad de nada. Para Wittgenstein, es nada de sentido exhibido como sentido. La enfermedad tiene un nombre: para Nietzsche, nihilismo; para Wittgenstein, lo cual es tal vez peor, charlatanería.

— Para Nietzsche, el acto filosófico oculto es ejercicio de la potencia tipológica del sacerdote. Para Wittgenstein, es la

borradura de la línea divisoria entre lo decible y lo indecible, entre lo pensable y lo impensable, es la voluntad de no-claridad acerca de los límites. Es también, por ende –y Nietzsche estaría de acuerdo con ello–, ejercicio ciego, *desencadenado*, de una lengua entregada al sueño de no ser interrumpida por ninguna regla ni limitada por ninguna diferencia.

— Para Nietzsche, el acto anunciado es archipolítico, ya que la afirmación pura es asimismo destrucción de la potencia terrestre del sacerdote. Para Wittgenstein, es archiestético, ya que el principio (él mismo indecible) de toda claridad de los límites de lo decible procede de un acceso a los paradigmas artísticos de la mostración pura, que es también acceso a la vida santa como belleza interior: "La ética y la estética son una sola y misma cosa" [T. 6.421]. Y, mejor aún, esta declaración tardía, casi testamentaria (lo esencial, después de muchos abandonos y de errancias, retorna): "Pienso que resumí mi actitud respecto de la filosofía cuando dije: la filosofía debería escribirse como una composición poética".

3

Pero he aquí lo que Nietzsche y Wittgenstein *no* comparten: el segundo está "gravemente afectado" por la hostilidad del primero para con el cristianismo.

El nexo entre el cristianismo y la antifilosofía moderna tiene una larga historia. Se puede hacer sin dificultades la

lista de los antifilósofos de gran calibre: Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Lacan. Salta a la vista que cuatro de ellos mantienen una relación esencial con el cristianismo: Pascal, Rousseau, Kierkegaard y Wittgenstein; que el odio rabioso de Nietzsche es él mismo un vínculo al menos tan fuerte como el amor, única explicación de que el Nietzsche de las "cartas de la locura" pueda firmar indiferentemente "Dionisos" o "el Crucificado"; que Lacan, único verdadero racionalista del grupo –y también el que acaba el ciclo de la antifilosofía moderna– sostiene, sin embargo, que el cristianismo es decisivo para la constitución del sujeto de la ciencia, y que es en vano que esperemos desligarnos del tema religioso, que es de estructura.

La verdadera cuestión consiste en saber qué nombra, en el dispositivo antifilosófico de Wittgenstein, "cristianismo".

Ciertamente no una religión establecida, o instituida. Por lo demás, nunca es el caso, ni siquiera para Pascal, de quien queda claro que el odio por los jesuitas apunta a todo aquello que, en la religión, toma la forma de una *realidad*. La "religión" de los antifilósofos es un material al que se aferran, a distancia de la filosofía, para nombrar la singularidad de su acto.

Las referencias del cristianismo de Wittgenstein son, ante todo, literarias y rusas: Tolstoi, Dostoievski. El Evangelio mismo es aprehendido como una obra, ejemplo posible de un principio de claridad sobre lo que puede ser la vida santa, es decir, la vida bella.

En verdad, "cristianismo" nombra una clarificación del sentido de la vida, sentido que es también el del mundo (puesto que, T. 5.63, "Yo soy mi propio mundo"). Se distribuye entonces en dos vertientes:

1. Objetivamente: sabemos que el sentido del mundo no pertenece a lo decible que, en la forma de la proposición o de la teoría, es solo científico. De modo tal que el sentido del mundo, situado fuera del alcance del decir, puede ser representado como trascendente (exterior al mundo). Por consiguiente, el nombre de Dios le conviene. En un cuaderno de 1916, Wittgenstein anota: "el sentido de la vida, dicho de otro modo, el sentido del mundo, puede ser llamado Dios". Se volverá a encontrar esta disposición en el *Tractatus*. Por ejemplo, 6.432: "Dios no se revela en el mundo", que hay que completar con 6.45: "El sentimiento de los límites del mundo, eso es lo místico". El cristianismo será la forma estética más acabada de una mostración de aquello que, bajo el nombre de Dios, se acuerda con el sentimiento de los límites del mundo.

2. Subjetivamente: el cristianismo designa la vida que se ordena conforme a su sentido indecible, la vida "bella", que es lo mismo que la vida santa. Es sinónimo de felicidad. Wittgenstein lo anotaba ya en su diario, a propósito de Nietzsche, ya que continuaba: "A decir verdad, el cristianismo es la única vía que conduce con certeza a la felicidad". La palabra "felicidad" designa aquí la vida que tiene sentido (el mundo practicado según su sentido, que está, como para Pascal, ausente del mundo mismo).

Toda la dificultad (ligada, como veremos, a la ausencia de metalenguaje) radica en que *como no hay sentido del sentido, nada obliga a seguir la vía del sentido, o de la felicidad, nada obliga al cristianismo*. En su diario, Wittgenstein continuaba así: "¿Qué sucede si se desprecia la felicidad? ¿No valdría más perecer tristemente en el combate desesperado contra el mundo exterior? Semejante vida está, por cierto, desprovista de sentido. ¿Pero por qué no llevar una vida desprovista de sentido? ¿Sería innoble?".

Lo vemos con nitidez: bajo el nombre "cristianismo" se libra el combate sin normas entre la santidad (la felicidad) y la abyección (el no-sentido, lo innoble, el suicidio). No tenemos como apoyos, en este combate para el cual la ciencia (lo que confiere sentido *en* el mundo) es inútil por completo, sino el sentimiento estético (la fealdad, que se *ve*, de la vida sin Dios) y la clarificación infinita de lo decible, de la que se puede esperar alimente una experiencia silenciosa de los límites del mundo y nos abra un acceso a la felicidad.

En la primera dirección, Wittgenstein multiplica los exámenes de conciencia, considera, como lo hace Pascal a propósito de la miseria de la condición humana, el lado francamente inestético de su alma. Sobre este punto, los textos son innumerables. Citemos una carta a Russell del año 1914: "Mi vida está llena de los más horribles y los más miserables pensamientos y acciones que se puedan imaginar. A tal punto ha sido hasta ahora repugnante". Él, que ha tenido al menos tres hermanos que se suici-

daron, que declara haber "pensado constantemente en el suicidio desde la edad de nueve años", fija el suicidio como forma elemental, casi atómica, del pecado (y si la santidad cristiana es la felicidad, es lógico que el suicidio, esa legítima consecuencia de la infelicidad, sea la quintaesencia del Mal). En un cuaderno, de 1917, a propósito de Dostoievski: "Si el suicidio está permitido, todo está permitido. Si todo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Esto echa luz sobre la naturaleza de la ética. Porque el suicidio es, por así decir, el pecado elemental". Tenemos aquí al Wittgenstein de una perpetua *confesión*.

Este Wittgenstein no se opone formalmente a Nietzsche, que del mismo modo debe citarse a sí mismo a comparecer como ejemplificación de su acto. No hay más que ver la función *metódica* de *Ecce Homo*.

En suma, la antifilosofía exige que el antifilósofo se exhiba constantemente como singularidad existencial. No hay excepciones. Desde el *Memorial* de Pascal hasta la integración que hace Lacan, en el corazón de sus seminarios, de su destino personal e institucional, desde las *Confesiones* de Rousseau hasta el "Por qué soy un destino" de Nietzsche, desde las tribulaciones de Kierkegaard y de Regina hasta los combates de Wittgenstein contra la tentación sexual y suicidaria, el antifilósofo sube en persona al escenario público de la exposición de su pensamiento. ¿Por qué? Porque, a diferencia del anonimato reglado de la ciencia, y en oposición a aquello que, en la filosofía, pretende hablar en

nombre de lo Universal, el acto antifilosófico, sin precedentes y sin garantía, solo se tiene a sí mismo y a sus efectos como atestación de su valor.

El antifilósofo habla entonces necesariamente *en su nombre propio*, y debe mostrar ese "propio" como prueba real de su decir. Para él no existe, en efecto, ninguna validación ni recompensa de su acto que no sea inmanente al acto mismo, puesto que niega que ese acto pueda justificarse en el orden de la teoría. Es así, por lo demás, como Wittgenstein concibe *todo* acto verdadero: "Tiene que haber una suerte de recompensa ética y de castigo ético, pero que deben residir en el acto mismo" [T. 6.422]. La pulsión biográfica, el gusto por la confesión, e incluso, a la postre, una suerte de infatuación totalmente reconocible y que comanda el estilo "escritor" de los antifilósofos (retómese la lista: no hay uno solo que no sea un maestro de la lengua) son las consecuencias necesarias de la certeza antifilosófica más íntima, la de tener que anunciar y practicar, contra milenios de filosofía, solo bajo su nombre propio, una ruptura activa salvadora. Algo que el filósofo atrabiliario puede, si quiere, traducir por un "¡todos locos!" que no carece de fundamento, salvo que se tropieza con la sentencia que, según se dice, Lacan había escrito en la pared de una sala de espera: "No se vuelve loco el que quiere". En todo caso, estamos aún, con estas exhibiciones subjetivas, en la "parte de verdad" que tienen en común Wittgenstein y Nietzsche.

Pero el movimiento real es muy diferente, o hasta opuesto, lo cual esclarece que el "cristianismo" de uno pueda nombrar un acto que el otro situaría más bien en la aniquila-

ción, a golpe de martillo, de todo lo que se liga al sacerdote. Y, por ende, en la aniquilación de Wittgenstein, que confiaba en 1918 a un amigo de cautiverio: "Hubiera preferido devenir sacerdote, pero cuando sea maestro de escuela, podré leer el Evangelio con los niños".

Es que Nietzsche creyó poder sostener que el valor de su acto archipolítico se situaba más allá del Bien y del Mal, mientras que el acto archiestético anunciado por Wittgenstein permanece normado, aunque en lo indecible, por el acoplamiento de los valores. Por cierto, queda excluido decir el Bien y el Mal (o decir el cristianismo, o decir la Belleza): "Está claro que la ética no puede ser expresada" [T. 6.421]. Pero es justamente la pertenencia simultánea del Bien y del Mal a aquello que solo se sostiene en el silencio lo que hace de nuestra alma el teatro constante, el lugar real, o sin concepto, de un balance activo entre la santidad y la abyección, entre la vida bella y el suicidio. La pregunta que solo el acto zanja, sin proposición admisible, es: ¿por qué elegir el cristianismo en vez del suicidio? ¿Por qué elegir el sentido del mundo, cuyo nombre es Dios, en vez del fin del mundo, que es lo mismo que el fin de la vida, o fin del sentido? Todo el punto consiste –lo cual es decisivo para comprender la oposición a Nietzsche– en que la muerte, tanto como Dios, está fuera del mundo: "Cuando uno muere, el mundo no cambia, cesa" [T. 6.431]. O, más precisamente, T. 6.4311: "*La muerte no es ningún acontecimiento de la vida*". El acto archiestético, decisivo, es el que elige a Dios contra la muerte.

Ahora bien, para Nietzsche, *Dios está del lado de la muerte*. El acto archipolítico debe, por su parte, elegir la Vida con-

tra Dios. Este desplazamiento depende por entero de lo siguiente: la ontología de Wittgenstein admite un sentido del mundo (o de la totalidad subjetiva, es lo mismo) que está fuera del mundo. Mientras que, para Nietzsche, no solo no existe nada fuera del Todo de la vida, sino que *no hay* sentido de la totalidad, o de la vida, por una razón fundamental, y es que "el valor de la vida no puede ser evaluado".

Con el propósito de existir a la altura de su acto antifilosófico, tanto Nietzsche como Wittgenstein se consagran absolutamente a la soledad, y tanto uno como el otro quieren *mostrar* esa soledad. Pero operan en direcciones opuestas. El primero exhibe la santidad de una afirmación inevaluable. El segundo, la santidad de quien renuncia a la indecible e innoble autoridad de la muerte en provecho del "elemento místico".

Al otro apoyo del "cristianismo" estético de Wittgenstein –la clarificación encarnizada de lo decible, el trabajo "por el lado del pensamiento" de los poderes sublimes del no-pensamiento–, se sabe que él consagró, retomando sin descanso un material lógico y matemático muy particular, lo esencial de su vida. Porque es lo accesible al decir. Y Wittgenstein era un magnífico "decidor", un docente locuaz, sarcástico y violento. Antes de consagrarnos a ello, dos observaciones:

1. Ese trabajo no es, para Wittgenstein, lo más importante. Porque es menos el acto mismo que la descripción, siempre inacabable, de lo que se sitúa más acá del elemento místico, más acá de aquello a lo cual nos abre el "trazado" del acto. No olvidemos nunca lo que, en una carta a Ficker de 1919,

Wittgenstein escribe a propósito del *Tractatus*: "He logrado, en mi libro, restituir netamente las cosas en el lugar que les pertenece, sin hablar de ello".

2. La teoría del mundo y también, por ende, la teoría de la proposición (puesto que una proposición no tiene otro sentido que el de registrar un "estado de cosas" intramundano, y que, en consecuencia, T. 5.6, "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo") completan lo esencial del libro de Wittgenstein. Pero son ilegibles si se omite la pregunta activa que las atraviesa: ¿qué debe ser el mundo para que podamos hacer en silencio aquello que nos hace concordar con el sentido del mundo? Es solo esta pregunta la que esclarece que la ontología de Wittgenstein sea indivisiblemente un pensamiento del ser y un pensamiento del decir. Es también ella la que sitúa la empresa entre "idealismo" y "materialismo", desde el momento en que la aprehensión *simultánea* de la composición del mundo y de la composición de las proposiciones que dicen la composición del mundo no hace sino trazar la línea divisoria entre lo que se dice del ser y lo que no puede decirse. No hay ninguna paradoja en que Wittgenstein pueda afirmar, en T. 5.64, que "el solipsismo, desarrollado con todo rigor, coincide con el puro realismo".

4

Los académicos de todas las tendencias se alegran de que Wittgenstein haya abandonado, en la "segunda" parte de su obra (parte que quedó, de hecho, *sin* obra), la construc-

ción ontológica del *Tractatus*. Sin embargo, es allí donde hay que situar el esfuerzo radical de Wittgenstein por *hacer posible* la soberanía del elemento místico. Se requiere, por tanto, embarcarse en él, visto que, a fuerza de tantas apreciaciones gramaticales y analíticas, de "giro lingüístico" y otras glosas universitarias (¡cuando se piensa en lo que era el tormento de Wittgenstein, en su insondable desprecio por la función de profesor, en la vergüenza que experimentaba por complacerse en ella! Debe de estar tan castigado como lo está en *Los castigos*, de Víctor Hugo, el Gran Emperador cuando comprende que su sucesor es Napoleón III.), se terminó por perder de vista que teníamos allí una de las escasas tentativas contemporáneas de fundar axiomáticamente una doctrina de la sustancia y del mundo.

Que la construcción ontológica de Wittgenstein opere una suerte de vaivén ceñido entre "lo que es" y "lo que se dice" es apropiado para la meta perseguida: la valorización, contra el espacio restringido de las proposiciones científicas, del elemento místico, que se muestra, pero no se dice. Entre las tesis sobre el ser y las tesis sobre la proposición hay, sin duda, un vínculo de naturaleza especular. Ese vínculo está contenido en la noción de cuadro, axiomáticamente introducida: "Nos formamos cuadros de los hechos" [T. 2.1]. Esos cuadros son de lenguaje. Pero, por último, lo que *no está* en el cuadro es lo "eminente", lo que tiene un auténtico valor. El punto más "verdadero" del ser no es cautivo de la relación especular en que se construye la ontología del mundo y de la lengua. Se alcanza allí donde "alguna cosa", que no es justamente una cosa, llega como *resto* de esa relación.

Esta idea del "resto" se descubre en toda antifilosofía, que solo construye redes sutiles de relaciones para acorralar la incompletitud y exponer su resto a la aprehensión por el acto. Y es precisamente allí donde la antifilosofía destituye a la filosofía: *mostrándo*le lo que su pretensión teórica ha perdido, y que no es, en definitiva, nada menos que lo real. Así, en el caso de Nietzsche, la vida es lo que llega como resto de todo protocolo de evaluación. Y del mismo modo en que la Caridad, para Pascal, se sustrae por entero al orden de las razones, la voz de la conciencia, para Rousseau, se sustrae a la predicación de las Luces, y la existencia, para Kierkegaard, a la síntesis hegeliana. En cuanto a Lacan, sabido es que el filósofo no quiere ni puede tener que conocer nada del goce y de la Cosa a la que está unido. Queda por saber si el antifilósofo nos da de ese real otra cosa que un desvanecimiento alucinado, si su acto no es, como la mujer para Claudel, una promesa que no puede mantenerse. A menos que en toda esta historia no se trate, precisamente, de la mujer, a propósito de la cual convendremos de inmediato en que la filosofía no tiene ninguna ambición de hablar, pero de la cual dudaremos que hasta ahora, dispuesta en la serie nominal (la fe, la angustia, la vida, el silencio, el goce...) en que la antifilosofía –salvo Lacan– la amarra sin identificarla, haya hecho algo mejor que desaparecer. El antifilósofo agitaría ante el filósofo, que lealmente, educado en este punto por la ciencia, lo forcluye de su maniobra pensante, el fantasma de lo femenino. Eso explicaría un poco la impresionante misoginia de todos los antifilósofos: la mujer inconsciente solo les sirve para banderillear

el espeso cuello del filósofo. Lo cual es, después de todo, una explicación "entre hombres". ¿Se ha visto alguna vez gente más detestable, en sus declaraciones explícitas sobre las mujeres, que Pascal (¿se fijó en alguna otra además de su hermana?), Rousseau (¡la Sofía de *Emilio*!), Kierkegaard (¡la neurosis del casamiento!), Nietzsche (mejor ni hablar) o Wittgenstein (con la semifranqueza, sobre este punto, de una semihomosexualidad)? Suponiendo que haya que buscar el resto real de las teorías filosóficas, desde el punto de vista del deseo, del lado de lo femenino, la suerte que se le da a ese resto es más envidiable, por cierto, cuando uno se llama Platón, Descartes o Hegel. Hasta tal punto que la relación con las mujeres podría constituir un criterio distintivo: cuanto más flagrante es la misoginia, más estamos en los parajes de la antifilosofía. Lo cual echaría una luz intensa a propósito del caso de Kant, cuyas declaraciones sobre las mujeres hacen que se nos pongan los pelos de punta, y cuyo propósito tortuoso se resumiría sin dificultades de este modo: darle una forma filosófica a la antifilosofía misma. Mostrar filosóficamente que la pretensión filosófica no hace más que darse aires de importancia. Sublimar el acto moral, indudablemente afilosófico, en comparación con las miserias fenoménicas del conocimiento. De donde se infiere, puesto que en él el resto tiene por nombre "noúmeno", que un deseo kantiano se dirige a un objeto siempre nouménico. Tal es, fuertemente conceptualizada, la antigua certeza del "misterio" femenino. En lenguaje wittgensteiniano, "mujer" es aquello de lo que no se puede hablar y que, por lo tanto, hay que hacer.

5

Tanto para Wittgenstein como para Spinoza, el nombre primitivo del "hay" es: sustancia. La semejanza se detiene allí, ya que Wittgenstein va a "atomizar" la sustancia, que está, en efecto, compuesta de objetos, siendo una característica fundamental del objeto [T. 2.02] la de ser absolutamente *simple*.

Hay que observar, de inmediato, dos cosas:

1. La sustancia es el nombre del ser y, por ende, el nombre del "hay". No es el nombre del mundo, o el nombre de *lo* que hay (o de lo que acaece). El enunciado 2.024 del *Tractatus* precisa que "la sustancia es lo que existe en realidad independientemente de lo que acaece". Mientras que el famoso enunciado 1 declara que "el mundo es todo lo que acaece". Por lo tanto, hay que distinguir la existencia "real", o ser, cuyo nombre es sustancia, de la existencia "ocasional", o "lo que acaece", cuyo nombre es mundo. Se dirá también que un mundo es una efectuación *acontecimiental* de un ser *eterno*. El problema ontológico mayor, muy cercano al problema leibniziano del pasaje de los mundos "posibles" (contenidos en la inteligencia divina, y, por ende, eternamente existentes) al mundo "real", radica en saber qué correlación existe entre un mundo y la sustancia.

2. Los objetos, o átomos, que componen la sustancia nos llevan de inmediato a los parajes del "resto" con que se tropieza el pensamiento. Un objeto como tal, que se supone

aislado, es impensable. Solo es pensable la conexión entre varios objetos, que se llama un *estado de cosas*. El objeto es entonces solamente lo que debemos suponer para que sea posible una conexión o estado. Así, en T. 2.0121: "No podemos pensar objeto alguno fuera de la posibilidad de su conexión con otros. Si puedo imaginarme el objeto en la conexión del estado, no puedo pensarlo entonces fuera de la posibilidad de esa conexión". El problema ontológico mayor consiste, esta vez, en determinar aquello que *expone* al pensamiento el múltiple de los objetos, si el objeto mismo es impensable. O: ¿cómo sabemos que un estado de cosas (una relación) remite a un múltiple de objetos cuya conexión opera si no tenemos ningún acceso a la individualidad de los objetos?

Este segundo problema es tanto más agudo cuanto que Wittgenstein, separándose de inmediato de Leibniz, plantea que los objetos, átomos simples que son el sostén de todo estado de cosas, son indiscernibles: "Dos objetos que tienen la misma forma lógica solo se distinguen, si se hace abstracción de sus propiedades externas, por el hecho de que son diferentes" [T. 2.0233]. Lo cual viola el "principio de los indiscernibles" de Leibniz mucho más radicalmente que como lo hace, por ejemplo, el atomismo de Lucrecio. Porque en este último, además de la diferencia cualitativa esencial, que estructura el "hay" (diferencia entre el vacío y los átomos), existen, entre los átomos mismos, diferencias de "tipo" vinculadas a la forma. La sustancia de Wittgenstein, forma eterna del ser, no es más que una yuxtaposición contingente de objetos idénticamente impensables.

Los dos problemas ontológicos (relación entre el ser sustancial y la acontecimientalidad del mundo, acceso al múltiple si los elementos de ese múltiple son impensables e indiscernibles) solo son solubles si nos pasamos "del lado" del reflejo de lenguaje, del lado del cuadro que nos formamos de lo que existe.

El punto clave es que los objetos, que no pueden ser ni pensados ni descritos, están *representados* en el cuadro o, lo que viene a ser lo mismo, en la proposición. "Representados" quiere decir: a un objeto, tal como está dado en una conexión o estado, le corresponde un *nombre*. Enunciado 2.13: "A los objetos les corresponden en el cuadro los elementos del cuadro". Enunciado 3.22 : "El nombre es el representante del objeto en la proposición".

Nuestro acceso a los impensables objetos se da entonces por la nominación. Observemos que la nominación no es una proposición, no es una descripción, y, en consecuencia, no es un pensamiento. No hace más que fijar en el cuadro un "elemento" correspondiente al objeto, a partir del cual se hace posible el pensamiento, no del objeto, sino de la conexión de los objetos en una proposición: "Solo puedo nombrar los objetos. Están representados por signos. Solo puedo hablar de ellos, no puedo expresarlos. Una proposición solo puede decir cómo está dispuesta una cosa, no qué es" [T. 3.221].

A contrario, la conexión de objetos, o estado de cosas, puede describirse en el cuadro (mediante una proposición que

conecta varios nombres), pero no puede ser nombrada: "Pueden describirse estados de cosas, no se los puede nombrar" [T. 3.144].

Esta oposición entre *nominación* (representación sin pensamiento de los objetos mediante un signo) y *descripción* (cuadro que significa conexiones de objetos de una proposición) es íntegramente disyuntiva: lo que se puede nombrar (el objeto atómico sustancial) no se puede describir, y lo que se puede describir (las conexiones de objetos o estados) no se puede nombrar. Es la subestructura ontológico-lingüística de otra disyunción, la que nos abre al elemento místico, y que opone el mostrar al decir: "Lo que se puede mostrar no se puede decir" [T. 4.1212].

¿Pero qué es exactamente un estado de cosas? La metáfora combina el tema atomístico clásico del enlace con el tema lingüístico de la cadena: "En un estado de cosas, los objetos están enlazados unos con otros como los eslabones de una cadena" [T. 2.03]. Es esencial ver con precisión que un estado de cosas no está necesariamente tomado en el mundo (el mundo como conjunto acontecimiental de todo lo que acaece). Un estado de cosas es una *posibilidad* de la sustancia, una conexión-múltiple que "es" eternamente. *Algunas* de esas posibilidades van a existir en un mundo. Una vez que los objetos que componen esas posibilidades son representados por nombres, la conexión de los objetos, o estado, está representada por una proposición. Se llamará a esa proposición, que inscribe una conexión de objetos –que está "en" la sustancia, pero no existe (acaece)

forzosamente en el mundo–, proposición atómica. La proposición atómica concentra todos los problemas relativos al nexo entre el ser y el cuadro, y finalmente entre la sustancia y el mundo. Va a tratarse del sentido y de la verdad.

6

Y en primer lugar, ¿por qué se llama "atómica" una proposición que describe un estado de cosas posible? Porque los estados de cosas son estrictamente independientes unos de otros, están cerrados sobre sí mismos, son multiplicidades sin relación. Quizás el enunciado ontológico más importante sea: "Los estados de cosas son independientes unos de otros" [T. 2.061]. Hay un atomismo primitivo de los objetos, que son "simples", pero un segundo atomismo de los estados que, aunque complejos, no mantienen ninguna relación entre sí. Es entonces legítimo que la proposición que constituye el cuadro de un estado sea considerada como una proposición atómica.

En tanto descripción (o cuadro) de un estado de cosas posible, la proposición atómica es –con la salvedad, por supuesto (y no es este el punto más claro), de que identifiquemos los nombres de objetos que figuran en ella– *inmediatamente* comprensible: tiene un *sentido*. Lo delicado de la cosa es entender bien que el sentido *no es una categoría de la experiencia del mundo*. En efecto, una proposición que describe un estado de cosas posible (y, por lo tanto, una conexión intrasustancial) no necesita, para estar dotada

de sentido, que ese estado de cosas "exista" (acaezca). El sentido es una categoría del ser (eterno). Como resultado, del solo hecho de que comprendamos verdaderamente una proposición se infiere que ella constituye el cuadro de un estado de cosas que "es", lo cual quiere decir: que está eternamente retenido en su valor sustancial de posible, o incluso: que *puede* acaecer. Eso es lo que subraya, muy temprano en el libro, el enunciado 2.203: "El cuadro contiene la posibilidad del estado de cosas que representa". Luego, si se recuerda que el pensamiento no es otra cosa que la proposición dotada de sentido, se comprenderá de la misma manera que "el pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible" [T. 3.02]. Ese posible, bajo la forma de un estado de cosas descrito por la proposición (lo cual quiere decir: representado por el cuadro), constituye el fundamento de ser del sentido: "Lo que nos representa el cuadro es su sentido" [T. 2.221].

En fin, un caso particular del posible es la realidad: un estado de cosas es ciertamente posible si "acaece" y, por ende, si forma parte del mundo. De una proposición atómica que describe un estado de cosas que participa de la realidad del mundo se dirá que es *verdadera*. Se dirá que es falsa si describe, no nada, caso en el cual no tendría sentido, sino un estado que es (sustancialmente), sin por ello acaecer (existir como estado del mundo).

La ontología de Wittgenstein, concentrada en la doctrina de la proposición atómica, es una ontología de lo virtual.

El ser del "hay", como sustancia compuesta por objetos simples e indiscernibles, no está constreñido a existir (ek-sister) como mundo –es decir, y lo veremos luego, como sujeto–. Retirado en la inexistencia mundana de su ser, un estado (multiplicidad conectada de objetos) no deja por ello de ser representable en un cuadro y, en consecuencia, pensable bajo la forma de una proposición dotada de sentido. Que esa proposición se vuelva verdadera, o sea, "comprobada", solo significa que el estado que describe "acaece". Pero esa verdad es, en suma, más o menos indiferente –desde un punto de vista propiamente ontológico–, ya que el hecho de que un estado "acaezca" *es estrictamente contingente*. Al contrario de lo que sucede en Leibniz, donde el mundo existente es el mejor de los mundos posibles, un mundo (o un sujeto, es lo mismo), para Wittgenstein, solo mantiene con su fundamento sustancial una relación de azar. El ser es indiferente a lo que de él acaece como mundo. "Todo lo que acaece, todo aquello que es tal o cual, es fortuito" [T. 6.41]. Opuesto al principio de los indiscernibles, Wittgenstein se opone por igual al principio de razón suficiente. Sabido es que en Leibniz el principio se enuncia (*Quinto escrito en respuesta a Clarke*): "La naturaleza de las cosas implica que todo acontecimiento tenga previamente sus condiciones, requisitos, disposiciones convenientes, cuya existencia constituye la razón suficiente". Para Wittgenstein, ningún acontecimiento (y el mundo no es más que acontecimientos) tiene la más mínima razón suficiente de estar ligado de preferencia a su ser-posible sustancial.

Wittgenstein opera, en el mejor estilo antifilosófico, una inversión de los valores clásicos atribuidos al sentido y a la verdad. Se puede creer fácilmente, en efecto, que el sentido es cuestión de experiencia y de convención, mientras que la verdad, ligada al ser en tanto ser, solo se descubre más allá de la donación mundana. Es por eso que la filosofía se inclina por las "verdades eternas". Pero he aquí que Wittgenstein atribuye la eternidad al sentido (como cuadro proposicional de los estados sustanciales) y desarrolla una doctrina estrictamente empirista y contingente de la verdad.

En efecto, dado que una proposición solo es verdadera en la medida en que describe un estado "que acaece", un estado del mundo, y que el mundo, colección de acontecimientos, está entregado a la contingencia, no hay otra forma de verificar que una proposición atómica es verdadera que compararla con la realidad, con el "acaeció" constatable: "Para descubrir si el cuadro es verdadero o falso, tenemos que compararlo con la realidad" [T. 2.223]. La verdad es una simple cuestión de constatación empírica. Mientras que el sentido, enraizado en la eternidad sustancial de los posibles-múltiples, de las conexiones de objetos, es legible en la estructura misma de la proposición, en el hecho inmediato de que la comprendemos independientemente de toda verificación externa. Está claro que, después de Nietzsche, aunque con recursos diferentes y siguiendo una estrategia contraria, Wittgenstein participa en la potente corriente que, en ese siglo, quiso destituir la verdad en provecho del sentido. Corriente de la que debemos constatar que el acto que la anima se articula como antifilosofía.

7

Ya es tiempo, sin duda, de sintetizar lo que le aporta esta construcción a la antifilosofía y, al mismo tiempo, animados por el espíritu de resistencia filosófica, marcar nuestras distancias, o al menos los peligros a los cuales nos expone Wittgenstein.

Todo se juega, desde luego, en el trazado de la demarcación entre pensamiento y no-pensamiento, puesto que la meta estratégica de Wittgenstein es la de sustraer lo real (lo que es eminente, el elemento místico) al pensamiento, para confiarle su cuidado al acto del que depende que nuestra vida sea santa y bella.

Para lograr sus fines, y eso es lo que impacta desde el primer momento, Wittgenstein debe dar una definición particularmente estrecha del pensamiento.

El pensamiento es, en efecto, la proposición dotada de sentido, y la proposición dotada de sentido es el cuadro, o la descripción, de un estado de cosas. Resulta de ello una extensión considerable del no-pensamiento, extensión inadmisible para el filósofo.

En el no-pensamiento está, primero, la operación primordial de la nominación de los objetos simples. La mira antifilosófica de Wittgenstein es, en este punto, muy clara: si los nombres de los objetos envolvieran un pensamiento, tendríamos con la composición íntima de la sustancia una

relación *de lenguaje y, a la vez, pensante,* lo cual debilitaría en gran medida la necesidad del acto silencioso.

Esta cuestión de los nombres, muy disputada en filosofía al menos desde el *Cratilo,* no es esclarecida por Wittgenstein. Comprendemos bien que los nombres representan en la proposición los objetos conectados en el estado de cosas que la proposición en que figuran esos nombres describe. Pero lo que no comprendemos *es cómo es posible que la diferencia impensable de los objetos esté representada por la diferencia comprobada de los nombres.* Aquí se desliza una falla en la construcción especular que despliega frente a frente el múltiple de los objetos (del lado de la sustancia) y el múltiple de los nombres (del lado de la proposición, o cuadro). Si los objetos violan el principio leibniziano de los indiscernibles, cómo es posible que los nombres, que solo están ahí como signos de los objetos, obedezcan a ese principio? Porque es seguro, sea cual fuere la extensión de las homonimias, que, en definitiva, dos nombres indiscernibles son *el mismo.* Los nombres, contrariamente a los objetos, no son identificados solo por sus relaciones externas. Tienen una densa identidad intrínseca.

De donde resulta que uno se pone a dudar de que la nominación sea, como tal, un no-pensamiento. Y, de hecho, existe una práctica de la lengua de la que se puede y debe sostener *que concuerda por entero con la nominación como pensamiento.* Es la poesía. El acto poético no es, en efecto, ni descriptivo (incluso si practica la descripción) ni "mostrativo" en el sentido del elemento místico (incluso si prac-

tica la sugestión). Pone su mira en organizar una totalidad verbal (un poema compone por sí solo *una* proposición), de modo tal que una presencia-de ser sea, por esa totalidad, nombrada, mientras que nada del lenguaje ordinario la nombraba. La poesía es creación de un Nombre-del-ser anteriormente desconocido. El único axioma de la poesía es: "Todo lo que participa del ser, sea simple o infinitamente múltiple, tiene un nombre. Lo difícil es inventarlo". No es por nada que la poesía utiliza, para esa invención inaudita, los máximos recursos de la *diferencia,* inclusive sonora, entre nombres de la lengua heredada.

O bien, tal como declara la filosofía, la poesía es un pensamiento, y hay que reintroducir, entonces, la nominación en el pensamiento. O bien la nominación, tal como lo desea Wittgenstein, no es un pensamiento, y entonces el poema es destituido de toda función pensante y solo es –algo que creo extremista e inaceptable– una instancia verbal del silencio.

En el no-pensamiento figura, por otra parte, lo imposible. En efecto, toda proposición dotada de sentido, y por ende todo pensamiento, confirma de inmediato la posibilidad del estado que describe. Se percibe, una vez más, el interés antifilosófico de tal prohibición: si lo imposible es pensable, no es seguro que haya una posibilidad de lo impensable. Ahora bien, esa posibilidad es exigida por el antifilósofo, que se propone precisamente franquear, por un acto sin precedentes, el límite reconocido entre lo pensable y lo impensable. Agreguemos que la idea de que "todo" es

pensable es la que constituye, para el antifilósofo, la insoportable presunción teórica del filósofo, y la que hace de su presunto acto una impostura.

Pero tampoco todo está claro en esta vieja cuestión de lo imposible y de su posible pensamiento. Comprendemos bien que el sentido le sea acordado a lo posible. Lo que comprendemos menos es qué hay que entender, aun cuando fuera en el régimen del no-pensamiento, por lo imposible. Mucho más que prohibir el pensamiento de lo imposible, nos parece que Wittgenstein prohíbe *todo ser de lo imposible*. Porque si un estado de cosas, por el solo hecho de que es sustancialmente (lo cual quiere decir, también, que se deja describir por una proposición atómica), *puede* acaecer (lo cual quiere decir que la proposición *puede* ser verdadera, en la medida en que tiene sentido), está claro que lo imposible no es representable como estado de cosas. Es lo mismo que decir que es nada, puesto que lo que es –la sustancia– se compone de objetos (para los cuales las palabras "posible" o "imposible" están desprovistas de sentido) conectados en estados de cosas. O también: como en toda ontología de lo virtual (la de Deleuze no es una excepción en este punto), ser imposible es pura y sencillamente no ser (y no solo no ser pensable).

Ahora bien, hay al menos dos pensamientos que se acuerdan originariamente con lo imposible: la matemática y la política. La primera, porque su real es el de literalizar aquello que todo pensamiento deja como resto (como imposible propio) de su campo de determinación, todo pensamiento, incluido, sobre todo, el de sí misma (la matemática), en

el estado anterior de su despliegue. Tales los casos de lo inconmensurable (Eudoxo), de la curva reductible a un conjunto de segmentos (Arquímedes), de las cantidades evanescentes (Leibniz o Newton), de los indiscernibles (Galois), de los infinitamente grandes (Cantor), de los infinitesimales (Robinson), etc. En cuanto a la política, su valor solo radica en prescribir a una situación una "posibilidad" que la norma inmanente a esa situación constituye justamente como imposible; imposibilidad que, por añadidura, es requerida, en efecto, para que la situación sea consistente. Algo que es evidente cuando se piensa en la ejecución del rey en 1793 (que Kant, por otra parte, consideraba como impensable, tal como lo expresó), o en la consigna "todo el poder a los soviets", en 1917, o en la máxima de Mao, intrínsecamente imposible o hasta absurda, según la cual el menos fuerte puede vencer al más fuerte.

Si la exigencia de la "puesta en escena" del acto archiestético implica que lo imposible es también lo impensable, o incluso que lo imposible es nada, habrá que concluir que ni la matemática ni la política son pensamientos. Porque sostener que piensan exige que se le acuerde a lo imposible un mínimo de ser. Eso es, por desgracia, lo que, a costa de un desconocimiento tanto de una como de la otra, Wittgenstein, para quien el fin comanda los medios, llega a decir. En el caso de la matemática, de modo explícito (y, después del *Tractatus*, con un encarnizamiento digno de una causa mejor): "Las proposiciones de la matemática no expresan pensamiento alguno" [6.21]. En el caso de la política, de manera más dispersa, pero, tal como veremos, igualmente clara.

La filosofía, cuyas condiciones pensantes reconocidas envuelven sin duda, además del poema, la matemática y la política, discernirá en la extensión preliminar del no-pensamiento en Wittgenstein el precio exorbitante pagado para que sobrevenga –si es posible– el golpe de dados del "elemento místico".

Al fin, la tercera figura del no-pensamiento, después de la nominación y lo imposible, es el no-sentido.

Esta categoría es antifilosóficamente central, puesto que, tal como hemos visto, es ella (lo absurdo) la que sirve para estigmatizar a la filosofía (a la metafísica, si así se quiere) No por ello es de una manipulación menos delicada, dado que, para Wittgenstein, *hay dos regímenes del sentido*. Examinemos el enunciado 6.41:

> El sentido del mundo solo puede residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo acaece como acaece; en él no hay valor alguno y, si lo hubiera, ese valor carecería de valor.
>
> Si hay un valor que tenga valor, debe residir fuera de todo lo que acaece, de todo lo que es tal o cual. Porque todo lo que acaece, todo lo que es tal o cual, es fortuito.
>
> Lo que lo hace no fortuito no puede residir en el mundo; de lo contrario, sería a su vez fortuito.
>
> Debe residir fuera del mundo.

¿Qué puede ser el sentido, desde el momento en que se habla de "sentido del mundo" (y sabemos que el nombre de ese sentido es Dios)? Ciertamente no el mismo sentido que está implicado en la idea de una proposición dotada

de sentido. Porque una proposición está dotada de sentido desde que describe un estado de cosas. Ahora bien, lo propio de un estado de cosas cualquiera consiste en poder acaecer, o sea en poder existir en un mundo. Resulta de ello que el sentido de una proposición siempre es susceptible de estar vinculado a una realidad intramundana, o sea una realidad fortuita, que "es como es". Lo que nos dice Wittgenstein, entonces, es que tal sentido *carece de valor*. En suma, todo sentido que tenga una proposición carece de valor alguno. Tal es, por lo demás, el resultado ya establecido por el enunciado 6.4: "Todas las proposiciones tienen igual valor". Puesto que, si todas tienen igual valor, es porque ninguna tiene un valor "especial", que valorizaría el sentido que ella porta.

Por el contrario, el "sentido del mundo" tiene un valor eminente. Su equivalencia con el sentido de la vida autoriza incluso a conferirle un valor supremo y a llamarlo Dios. Pero, desde luego, ese sentido que tiene un valor no puede residir en el mundo, ni ser dicho por una proposición. Agreguemos que la idea de valor es claramente, para Wittgenstein, exclusiva de la contingencia que marca a la acontecimientalidad del mundo. Lo que está en el mundo es fortuito, y su sentido carece de valor, pero el sentido del mundo, que tiene un valor, debe ser "no fortuito", lo cual impone que "resida fuera del mundo".

Hay que distinguir con nitidez, por ende, dos acepciones de la palabra "sentido": el sentido intramundano, desprovisto de valor (y desprovisto de valor, *en particular, porque*

puede sostener una verdad, o sea una proposición que enuncie "lo que acaece"), y el sentido-valor, *separado por completo de la verdad* (puesto que no tiene nada que ver con lo que acaece), cuyo nombre último es Dios.

Pero surgen, entonces, dos problemas:

— Si el sentido-valor es sentido del mundo, y si hay *también* sentido (aunque carente de valor) en el mundo, ¿no hay que admitir que hay, en realidad, *un sentido del sentido*? E incluso, más precisamente, dado que es el hecho de poder ser "tomado" en una proposición verdadera lo que fija el sentido intramundano (verdadero = lo que acaece, lo fortuito), ¿no hay un *sentido de las verdades*? ¿Y no subsume ese sentido de las verdades, por su necesidad propia (lo no fortuito), la contingencia de las verdades?

Ahora bien, para el filósofo que soy, la idea de que las verdades, aparentemente contingentes, estén envueltas por un sentido necesario –sobre todo si, como es el caso en Wittgenstein, esta idea no es el núcleo de un argumento, si no obedece a ninguna disciplina de las proposiciones, si concuerda con el acto puro y silencioso– es *la exacta definición teórica de la fe religiosa*. No sería entonces nada azaroso que el "cristianismo" nombrara ese sentido-valor que se cierne sobre el sentido-verdad y, a la vez, lo valoriza y lo destituye. Y la novedad inaudita del acto filosófico, al fin y al cabo, no sería más que el retorno a esa antigua creencia de la que todo el esfuerzo filosófico busca arrancarnos.

— Si hay dos acepciones de la palabra "sentido", tiene que haber entonces dos acepciones de lo absurdo (del no-sentido). Le preguntamos entonces al antifilósofo Wittgenstein: ¿en qué sentido toma "no-sentido" cuando declara que tal es el estatuto de las preguntas y proposiciones filosóficas (metafísicas)?

Este punto es en extremo tortuoso. Ya hemos dicho que la absurdidad del acto filosófico, para Wittgenstein, consiste en una suerte de forzamiento de las capacidades de lenguaje. La filosofía pretende contener en la forma de la proposición lo que no puede entrar allí. ¿Pero de qué se trata? Con toda evidencia, de las hipótesis sobre el sentido del mundo. Es posible decir, por tanto, que la absurdidad de la filosofía resulta de que cree poder forzar el sentido indecible (Dios, si se quiere) a decirse en la forma del sentido proposicional.

O también (y es lo más importante): la filosofía es aquello que presenta el sentido "eminente", que está fuera del mundo, como si fuera un estado de cosas que una proposición puede describir y, por ende, como si fuera susceptible de verdad. En definitiva, *la absurdidad filosófica consiste en creer que hay una verdad posible del sentido (del mundo), mientras que no hay sino un sentido posible (divino) de las verdades (científicas).*

Desde ese punto de vista, "no-sentido" se construye, de hecho, como un vínculo imposible entre las dos acepciones de la palabra "sentido". Volvemos a encontrar, evidentemente,

el punto decisivo: el antifilósofo declara el sentido (indecible) superior al sentido decible, o sea a las verdades posibles, y acusa al acto filosófico de querer invertir esta jerarquía sometiendo las reglas de verdad a aquello que, en realidad, no puede plegarse a ellas, puesto que les da sentido.

Todo se concentra entonces en lo que es la cruz, sin duda alguna, tanto del filósofo como del antifilósofo: la relación entre el sentido y la verdad. En eso se distinguen, el uno y el otro, del sofista (en que se transformó a menudo el Wittgenstein tardío), para quien:

1. No hay dos regímenes de sentido (el sentido del mundo y el sentido intramundano), sino un espacio único, intramundano, en el que reina la polisemia.

2. No hay verdad.

El filósofo le hará a la "inversión de los valores" característica de *toda* antifilosofía (afirmar la superioridad del sentido respecto de las verdades) dos objeciones.

En primer lugar, no es exacto que la filosofía "someta" el sentido a la verdad. La tesis filosófica profunda, manifiesta desde la doctrina platónica de la Idea del Bien como norma transideal de las verdades, es que *las verdades no tienen ningún sentido,* que hacen "agujero" en el sentido. Es el antifilósofo el que exige, para toda verdad, la condición previa del sentido (para que una proposición que describe un estado de cosas sea verdadera, es necesario *primero* que esté

dotada de sentido, o sea que describa en efecto un estado de cosas posible, y *luego* que se verifique que ese estado de cosas "acaece"). La filosofía no obedece a tal requisito, y el resultado es que, contrariamente a lo que cree Wittgenstein, la forma filosófica (la *tesis*) no es la forma de la proposición. Antes bien, articula recursos que toma de los procesos de verdad más evidentemente disjuntos del sentido (si "sentido" quiere decir descripción de un estado de cosas): la matemática (paradigma de las verdades insensatas) y la poesía (nominación pensante de lo innominado).

El antifilósofo solo puede desacreditar el acto filosófico fabricando una doctrina de la verdad tan restrictiva e incómoda que parece absurdo, en efecto, ver en ella el nervio de todo pensamiento (o no-pensamiento) posible. El procedimiento ya está afinado en Pascal, que parece ignorar que Descartes entrega las verdades a la ausencia radical de sentido, puesto que las suspende, incluso cuando son matemáticas, a una indescifrable libertad divina. Es igualmente activo en Nietzsche, que forcluye la dimensión anónima e indiferente de las verdades para mofarse mejor de su "valor" reactivo y moral. Pero, en tal circunstancia, es el antifilósofo el que especula sobre el "valor" de las verdades. Para el filósofo, ya es bastante sobrellevar *que las haya*. Sí, el acto filosófico toca al no-sentido, pero es el no-sentido de las verdades. Y es porque concuerda con el sentido que el acto antifilosófico *carece de verdad*.

En segundo lugar, incluso si le acordamos a Wittgenstein que la filosofía produce proposiciones desprovistas de

sentido, le pediremos que nos explique cómo es posible que tales proposiciones existan. Es seguro que una proposición acaece, está en el mundo. Como dice Wittgenstein, "un signo proposicional es un hecho" [T. 3.14]. ¿Cómo caracterizar, en tanto hecho, la proposición (filosófica) desprovista de sentido? En este punto, Wittgenstein está lejos de tener los escrúpulos que manifiestan los filósofos cuando tratan (siempre están obligados a hacerlo) la delicada cuestión de la existencia del decir filosófico. Esta sola cuestión lleva a Platón, en *El Sofista*, a desarrollos creadores de una terrible complejidad. Nos gustaría que el antifilósofo tratara la existencia de las proposiciones absurdas (filosóficas) con la misma animación, la misma invención, que la que pone el filósofo en dar razón de la existencia de las proposiciones puramente retóricas (sofísticas). ¿A qué nos remite Wittgenstein? A las "confusiones" del lenguaje ordinario, a las homonimias, a las interferencias de funciones, al ejemplo (trabajado desde los albores del tiempo por los filósofos) de la palabra "es", que "se presenta como cópula, como signo de identidad o como expresión de la existencia" [T. 3.323]. Y concluye tranquilamente [T. 3.324]: "De allí la facilidad con la que surgen las confusiones más fundamentales (de las cuales está llena toda la filosofía)". ¿"Fácil", entonces, el problema de las proposiciones desprovistas de sentido?

Solo una pequeña salida en esta "facilidad". Cuando digo que una proposición está desprovista de sentido, formo una proposición. Esta proposición describe un estado de cosas, en especial la proposición (filosófica) desprovista

de sentido, tratada aquí como puro hecho. Esto exige que "desprovisto de sentido" sea:

1. una propiedad inmediatamente comprensible, atribuible a ese estado de cosas (la proposición filosófica), lo cual quiere decir que tiene un sentido el hecho de no tener sentido, que "no-sentido" pertenece, como todo lo que se deja pensar bajo la forma de una proposición, al registro del sentido;

2. una posibilidad sustancial de la conexión de objetos cuyo cuadro de lenguaje es la proposición "esta proposición está desprovista de sentido". Lo cual quiere decir que un no-sentido está arraigado en el ser eterno de los objetos a título de combinación singular de objetos indiscernibles.

Platón aborda este género de cuestiones –que se ajusta, en lo que le concierne, al estatuto ontológico del decir mimético de los sofistas– con una seriedad ejemplar. Eso lo lleva a reestructurar su doctrina del ser de modo tal de hacerle lugar a un "soporte de ser" del no-ser. No se podría decir que Wittgenstein produce, contra las proposiciones filosóficas, un esfuerzo comparable. Las "facilidades" de lenguaje que él invoca –además de que son responsables, a distancia, de las mediocridades de la "filosofía del lenguaje ordinario"– no son ni siquiera consecuentes con su propia ontología.

La otra vía, la única –si uno no quiere embarcarse en el examen riguroso tanto del sentido del no-sentido como de aquello que lo soporta en el ser eterno de los objetos–,

sería afirmar que las proposiciones filosóficas son no-sentidos "estrictos", palabras sin orden, secuencias materiales incomprensibles en el terreno del lenguaje. O sea que la filosofía no es "absurda", sino que es nada, en el sentido preciso en que no forma en modo alguno proposiciones. Pero entonces, el antifilósofo estaría privado de toda materia crítica, de toda capacidad de presentar su acto como ruptura, y relevo, respecto del acto filosófico. Además, sería bien difícil comprender cómo es posible que siglos enteros hayan *entendido* las proposiciones filosóficas.

En definitiva, la triple instancia del no-pensamiento (la nominación, lo imposible, el no-sentido) se tropieza con la triple existencia del poema, del matema y de la filosofía misma.

Sin embargo, no hemos agotado –lejos de ello– los recursos de Wittgenstein. Porque la oposición entre "sentido del mundo" y "sentido intramundano", que subtiende el quiasmo entre filosofía y antifilosofía a propósito de la cuestión del sentido y de la verdad, remite, ontológicamente, a la diferencia entre lo que es "necesario" y lo que es fortuito. Ahora bien, si un estado de cosas "acaece" en el mundo de manera absolutamente contingente, existe, no obstante, una figura de necesidad *de la forma "mundo" como tal*. Y esta necesidad confiere a la verdad otro estatuto que su simple estatuto empírico.

Tal es el problema de la lógica y de su asiento ontológico, problema que exige que, después de la proposición atómica, examinemos la proposición compleja. Ese movimiento de lo

simple a lo múltiple, que ocupa los dos tercios del *Tractatus*, se inscribe en la estrategia antifilosófica de la manera siguiente: en la medida en que haya "verdades eternas", no fortuitas y no empíricas, que puedan tomar la forma de proposiciones (y finalmente las hay, son las proposiciones de la lógica), *no tienen ningún real*. En consecuencia, lo real depende del acto, no de la proposición. De lo que se trata es de prepararse para el elemento místico mediante el *vaciamiento* de la eternidad que se inscribe en las proposiciones lógicas. Esa preparación culmina en los dos enunciados siguientes:

6.1: "Las proposiciones de la lógica son tautologías."

6.11: "Por consiguiente, las proposiciones de la lógica no dicen nada."

8

¿Qué es una proposición compleja?

Dado que las proposiciones atómicas describen conexiones de objetos (de los estados de cosas), se podría sin dificultad imaginar que las proposiciones complejas describen conexiones de estados. A la unidad simple de los objetos le correspondería la unidad simple de las palabras, a una conexión de objetos (un estado) le correspondería una proposición atómica, y a una conexión de estados le correspondería una proposición compleja que articularía varias proposiciones atómicas entre ellas.

La dificultad ontológica esencial de este dispositivo en que las proposiciones atómicas son para las proposiciones complejas lo que los nombres son para las proposiciones atómicas estriba en que, si bien los objetos están conectados (tienen "relaciones externas"), *los estados no lo están*. Ya hemos visto que un estado de cosas era absolutamente independiente. El enunciado 2.062 indica con toda claridad que, incluso en lo que concierne al hecho "de acaecer" (de ser del mundo), es decir, de existir, los estados no mantienen ninguna relación entre ellos: "De la existencia o de la inexistencia real de un estado de cosas no se puede concluir la existencia o la inexistencia real de otro". Los estados de cosas son independientes en el orden del ser (sustancial) y no tienen ninguna correlación en el orden de la existencia (mundana).

Por ende, una proposición compleja no está en modo alguno destinada a constituir un cuadro de una conexión intrínseca, sea ontológica o acontecimiental, entre estados de cosas. Suponiendo que las proposiciones complejas *puedan* fijar una necesidad (algo de no fortuito), no se tratará en ningún caso de una necesidad "real", que designaría vínculos efectivos, sustanciales o mundanos entre multiplicidades de objetos.

¿Cuál puede ser entonces el sentido de las proposiciones complejas?

Al principio, una proposición compleja no es en absoluto nada más que una yuxtaposición de proposiciones atómi-

cas, y cada una de esas proposiciones describe un estado de cosas. Mientras nos quedemos ahí, cualquier yuxtaposición tiene sentido, sentido que no es otra cosa que la "suma" de las descripciones atómicas. La proposición compleja no tiene entonces ningún interés si se la relaciona con el ser eterno de los objetos y de sus conexiones. Es una simple enumeración de estados.

El interés se introduce cuando se examina *la existencia* de los estados en la realidad (en el mundo). Es decir, cuando se tiene en cuenta la capacidad de las proposiciones de ser verdaderas o falsas.

Sea, por ejemplo, una proposición atómica *p*, que describe cierto estado de cosas. Y sea la proposición atómica *q*, que describe otro estado. Podrá decirse que la yuxtaposición entre *p* y *q* es "verdadera" si tanto el estado descrito por *p* como el estado de cosas descritos por *q* han "acaecido", son constatables en el mundo. Se podrá distinguir, por ende, un "tipo" de proposición compleja (aquí, la conjunción "*p* y *q*") por la manera en que atribuye un valor de verdad a la proposición compleja en función del valor de verdad de las proposiciones atómicas. Es el enunciado crucial [T. 5.01]: "Las proposiciones atómicas son los argumentos de verdad de la proposición".

Es esencial observar que, en este asunto, el "y" (en *p* y *q*) no remite a nada real, o sea que no tiene ningún sentido por sí mismo. Los estados descriptos por *p* y por *q* son lo que hay, en tanto que "son" eternamente y en tanto que "existen" en

el mundo (o no). Los signos lógicos (y, o, implica, etc.) son solo recursos cómodos de registrar que cierta yuxtaposición de proposiciones atómicas posee, *habida cuenta de la existencia o la inexistencia de los estados que esas proposiciones describen,* cierto valor de verdad. O incluso, como dice Wittgenstein: "No existen constantes lógicas (en el sentido de Frege o de Russell)" [T. 5.4.]. Lo cual quiere decir que no hay ninguna ontología de los conectores lógicos, que no hacen más que "puntuar" el valor de la yuxtaposición cuando se los capta desde el punto del mundo, o sea desde el punto de lo verdadero (o de lo falso): "Los signos de las operaciones lógicas son signos de puntuación" [T. 5.4611].

Otro ejemplo: la proposición atómica *p* describe cierto estado de cosas. ¿Qué decir de la proposición "no-*p*")? Se refiere al mismo estado de cosas, el descripto por *p*. O, como dice Wittgenstein [T. 4.0621], a las proposiciones *p* y no-*p* "les corresponde una y la misma realidad". Solo que *p* afirma la existencia en el mundo de ese referente, mientras que no-*p* afirma su inexistencia. Desde el punto de vista del mundo no es posible, evidentemente, que el estado descripto por *p* "acaezca" y, al mismo tiempo, no acaezca. O sea que la proposición compleja "*p* y no-*p*" es falsa.

De modo general, una proposición compleja es un grupo de proposiciones atómicas tal que, cuando uno conoce (por constatación empírica) la verdad o la falsedad de las proposiciones atómicas (la existencia o la inexistencia de los estados que describen), obtiene un *resultado* en cuanto al valor de la proposición compleja, o sea en cuanto al hecho

de saber si el "grupo" de las proposiciones atómicas es, o no, *una descripción parcial del mundo*. Wittgenstein llama a ese resultado una operación de verdad, y se puede decir entonces que [T. 5.3] "todas las proposiciones son el resultado de operaciones de verdad efectuadas en proposiciones atómicas".

Si una proposición compleja es verdadera, inscribe como descripción parcial del mundo un conjunto de proposiciones atómicas según su verdad o su falsedad. Por eso una operación compleja verdadera es científica y [T. 4.11] "el conjunto de las proposiciones verdaderas forma la ciencia de la naturaleza entera". Se observará, de paso, un típico *confinamiento* de la verdad "compleja" al registro de la "ciencia de la naturaleza", evidentemente destinado, por una parte, a desacreditar a la filosofía (que pretende tratar de lo verdadero *en otro lugar* que en la ciencia de la naturaleza) y, por otra parte, a exaltar, por el sesgo del acto, el elemento místico, que es sentido del sentido y nunca verdad.

Henos aquí en los parajes de un giro delicado. Su punto de partida es el siguiente: una proposición (compleja) verdadera, o que trate del mundo, *se señala por el hecho de que podría ser falsa*. En efecto, el mundo es "todo lo que acaece" (o "todo lo que es el caso") y, como sabemos, lo que acaece es contingencia pura. Entonces, si una proposición compleja es verdadera, entre otras cosas, porque la proposición atómica *p* que figura en ella es verdadera, eso quiere decir que es verdadera porque es el caso (cons-

tatable) que el estado descripto por *p* está en el mundo. Pero no hay ninguna necesidad (sustancial, ontológica) de que esté ahí. O sea que podría ser el caso que no estuviera ahí y que, en consecuencia, la proposición inicial fuera falsa.

Una proposición *científica*, que es una descripción parcial del mundo, solo obtiene su verdad por la constatación (contingente, empírica) de la existencia o de la inexistencia de los estados que, por el sesgo de las proposiciones atómicas, ella implica. Nadie ha llevado más lejos que Wittgenstein –y por razones antifilosóficas evidentes (las verdades científicas carecen de interés)– el famoso tema de la contingencia de las leyes de la naturaleza: los enunciados científicos son verdaderos fortuitamente. Desde el punto de vista del ser sustancial y eterno no tienen ningún valor particular, podrían ser diferentes de lo que son.

Si digo, por ejemplo, "*p* y no-*q*", esta proposición es verdadera (científica) en la medida en que constato que "es el caso que *p*" y que "no es el caso que *q*". Una proposición forma parte de la ciencia de la naturaleza por el hecho de que constato la existencia o la inexistencia de los estados concernidos. Pero nada de la proposición misma me indica que es verdadera, o sea científica. Debo tomar un desvío por el puro azar del mundo.

¿Qué sucede entonces con las proposiciones complejas, si existen, que son verdaderas *independientemente de la realidad del mundo*, o sea de lo que acaece?

Tomemos el caso de la proposición compleja "*p* o no-*p*". El "o", sin referente real, significa solo lo siguiente: considero el estado descrito por *p*, y afirmo que, o bien acaece (existe en el mundo), o bien no acaece. Está claro que el mundo, *sea cual fuere*, y precisamente porque es acontecimiental, exige que sea o lo uno o lo otro (contrariamente a la sustancia eterna, en la cual la posibilidad de que esta mesa sea amarilla es una combinación de objetos composible, aunque sin ningún vínculo, con la posibilidad de que no sea amarilla). Pero si uno "acaece", es porque el otro no acaece. Resulta de ello que la proposición "*p* o no-*p*" es verdadera de modo por completo independiente de la cuestión de saber si el estado descripto por *p* existe o no. Y, en consecuencia, de modo completamente independiente de lo que es el mundo.

Descubrimos, al fin, una necesidad: la de la verdad de ciertas proposiciones complejas. Una proposición que es necesariamente verdadera, sea cual fuere el mundo y, por ende, sea cual fuere el valor (fortuito, contingente) de las proposiciones atómicas que figuran en ella, se llamará *tautología*. Son esas proposiciones las que fijan un orden de necesidad sustraído a la radical contingencia de la verdad de los enunciados científicos (en el sentido de la ciencia de la naturaleza). Ese orden es la lógica: "Las proposiciones de la lógica son tautologías" [T. 6.1].

Pero esa necesidad, ¿es necesidad *de qué*? Es evidente que no es una necesidad del mundo, o en el mundo. Y no lo es por el simple motivo de que las tautologías no dicen *nada*

del mundo. ¡Con su cuenta y razón! Decir algo del mundo es siempre afirmar (o negar) que tal o cual estado "acaece". Ahora bien, la verdad de una tautología en la que figura un enunciado atómico *p* es precisamente indiferente a este punto, puesto que ella debe mantenerse siempre, ya se suponga que "es el caso que *p*", ya se suponga lo contrario. De allí el enunciado fundamental: "Las proposiciones de la lógica no dicen nada" [T. 6.11].

En verdad, no hay necesidad del mundo, o en el mundo. Es un tema constante de Wittgenstein: "No existe obligación alguna de que una cosa tenga que producirse porque otra cosa se haya producido" [T. 6.37]. Pero hay necesidad *para el mundo*, hay leyes (vacías) impuestas a los estados desde que acaecen o no acaecen. Por ejemplo, es una necesidad que al estado descripto por *p*, si acaece en el mundo, le sea imposible no acaecer. De allí la tautología "*p* o no-*p*" (la "o" es estricta, exclusiva). O incluso, es una necesidad que si el estado descripto por *p* acaece, y acaece también el estado descripto por *q*, sea entonces imposible que el acaecer de *q* prohíba el de *p*. De allí la tautología: "*p* y *q* implica que no-(*q* implica no-*p*)". Todo esto es indiferente al hecho de saber si todos esos estados acaecen o no en el mundo.

Fijemos el vocabulario, un poco a distancia del de Wittgenstein, que no siempre es estable. Llamemos "ser" de un estado a su sustancia (una conexión de objetos). Si se describe ese ser, la proposición atómica tiene un sentido. Llamemos "existencia" de un estado al hecho de acaecer, al hecho de que sea el caso que está en el mundo. Si se

afirma con toda razón la existencia, la proposición es verdadera (si se la afirma equivocadamente, es falsa). Una existencia no es *nunca* necesaria, se la debe constatar, y las proposiciones verdaderas vinculadas a constataciones de existencia son científicas.

Las tautologías, que son necesarias, no están vinculadas a ninguna constatación de existencia. Sin embargo, tampoco son leyes del ser (ya que en el ser, o sustancia, el estado *p* y un estado incompatible "existencialmente" con *p* pueden co-ser a la perfección). Las tautologías son leyes, *no de lo que existe, sino de la existencia.* Entendamos por ello que es para todo mundo posible, para la mundanidad (o existencia) en general, que se imponen los enunciados tales como "*p* y *q* implica que no-(*q* implica no-*p*)".

Esos enunciados necesarios, que muestran lo que Wittgenstein nombra "el armazón" del mundo (y que es otra cosa que lo que existe en el mundo), llevan al colmo la distancia entre sentido y verdad, ya que pagan el ser necesarios al costo de no tener ningún sentido: "Las tautologías carecen de todo sentido" [T. 4.461]. Lo cual está asegurado, puesto que las tautologías no describen ningún mundo particular.

En última instancia, el mundo es, por una parte, absolutamente azaroso y sin ley en la singularidad de su existencia. Pero está prescrito por la lógica, en el sentido en que el solo hecho de existir conlleva imposiciones lógicas. Agreguemos que esas imposiciones están desprovistas de sentido, mien-

tras que el sentido reina en el azar del mundo. La partición se enuncia así: "Fuera de la lógica, todo es azar" [T. 6.3].

Así, las tautologías tienen con el mundo un vínculo definible, que consiste en prescribirle su "forma" mundo, por la vía de una legislación vacía de la existencia (del "acaecer") en general. Esta prescripción no es un decir, es una mostración de las leyes a las cuales todo decir está constreñido, puesto que todo decir describe un mundo y las tautologías son verdaderas para "todo" mundo. El enunciado 6.124, que amerita ser largamente meditado, recapitula la función de la lógica respecto del ser y de la existencia. El ser es allí invocado por el sesgo de los nombres; la existencia, por el del mundo:

> Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, nos lo presentan. No "tratan" de nada. Presuponen que los nombres significan algo y que las proposiciones atómicas tienen un sentido: esta es su conexión con el mundo. Resulta claro que el que ciertas uniones de símbolos –que tienen por esencia un carácter determinado– sean tautologías tiene que indicar algo sobre el mundo.

Ese "algo" consiste en que hay leyes de la existencia, indiferentes a lo que existe, y en las que una verdad se enclaustra en una proposición a falta de todo sentido.

9

Entonces se dirá: ¿de qué se queja usted, filósofo? He aquí que Wittgenstein reconoce la existencia de verdades desprovistas de sentido, de verdades insensatas. Ahora bien, usted

sostiene que tal es el punto central del acto filosófico. ¿Dónde está aquí el contencioso? ¿Dónde está la antifilosofía?

El estilo filosófico ignora la queja. ¡Son los antifilósofos los que no dejan de quejarse de la suerte que les reserva el mundo! ¡Miren los abandonos de Rousseau, las invectivas de Nietzsche! Yo no me quejo de nada. Considero con sospecha esas verdades tautológicas, y eso por tres razones:

1. Ante todo, el hecho de que las proposiciones de la lógica estén desprovistas de sentido y sean, no obstante, verdaderas y necesarias, está vinculado, en rigor, al hecho de que no dicen nada, de que son, en efecto, puramente lógicas, es decir, vacías. Ahora bien, la filosofía piensa que existen proposiciones desprovistas de sentido, verdaderas y necesarias, pero que *dicen* un real. El paradigma de esas proposiciones se encuentra en la matemática, que es la que dice el ser en tanto ser. Mi primera pregunta es, por tanto: ¿qué estatuto acuerda Wittgenstein a las proposiciones matemáticas? Y, en particular, ¿cuál es la relación entre proposición lógica y proposición matemática? Este punto constituye siempre una línea de demarcación mayor entre, por una parte, la filosofía, y, por otra, la antifilosofía y la sofística.

2. La construcción que hace Wittgenstein de la lógica como ciencia de la existencia en general (ciencia no mundana de la forma-mundo) es impresionante. Pero no va hasta el final, y esta detención está motivada por el deseo de un acto "no teórico".

Retomemos los datos:

— El ser es impensable, puesto que no tenemos ningún pensamiento de los objetos. Solo podemos nombrarlos.
— La existencia tiene leyes pensables: las proposiciones lógicas. Pero esas leyes no tienen ningún sentido.
— Lo que existe (el mundo) es por completo contingente.

A mi entender, se requiere plantear la pregunta siguiente: *¿qué relación hay entre el ser y las leyes de la existencia?* Porque, si la contingencia radical de los acontecimientos que lo componen separa absolutamente al mundo de su ser sustancial, es casi indudable que, en cambio, el hecho de que haya leyes necesarias de la existencia (o sea, de la acontecimientalidad del mundo) indica una correlación entre el ser y la existencia, una prescripción ontológica, no sobre el mundo, sino sobre la mundanidad del mundo. La partición que opera Wittgenstein entre, por un lado, el azar (proposiciones científicas) y, por el otro, la necesidad (proposiciones lógicas), es incompleta. Hay que pensar aún la necesidad lógica como aquello del ser del mundo que informa al azar del mundo. En resumen: Wittgenstein deja en la sombra las condiciones ontológicas de su lógica. Se preguntará entonces cuáles son, dando por supuesto que el motivo de esta laguna es por demás evidente: si la lógica está bajo condición del ser, ya no se puede sostener *absolutamente* que está desprovista de sentido. Resulta de ello que *no es* solo por el vacío lógico por donde pasa el hiato entre sentido y verdad, y que tal vez ese hiato tenga una forma teórica (mientras

que es evidente que, para Wittgenstein, "la lógica no es una teoría" [T. 6.13]).

3. El dispositivo general de Wittgenstein indica tres dimensiones "intelectivas" irreductibles (digo "intelectivas" porque "pensamiento" es para él solo un caso, y no el mejor):

— La intelección de las leyes de la existencia: la lógica.
— La intelección del mundo (o de lo que existe): la ciencia de la naturaleza.
— La intelección del sentido del mundo, o del sentido de lo que existe, o del valor: el elemento místico, silencioso, consagrado al acto puro.

Se constata que el decir (las proposiciones dotadas de sentido) se establece entre dos no-decires: el lógico, desprovisto de sentido, que sin embargo se inscribe en proposiciones (las tautologías), y el estético (o ético) que, por su parte, es radicalmente rebelde a toda inscripción proposicional.

Se preguntará entonces, desde el punto del ser sustancial, qué *rasgo común* puede haber entre las dos figuras de la mostración, o figuras del no-decir: la que es cuasi proposicional, la lógica, y la que es silenciosa, y en la que se da el acto antifilosófico. Para cortar por lo sano: se preguntará, siguiendo el hilo de la enseñanza de Lacan, si hay una *lógica del acto*.

Estas tres preguntas van a estructurar todo el final de nuestro desarrollo.

10

La sencilla pregunta "¿es la matemática un pensamiento?" organiza, de modo subterráneo, el debate entre filosofía y antifilosofía.

¿Por qué? Porque, si las proposiciones matemáticas son pensantes, eso quiere decir que existe un decir sin experiencia de objeto, un acceso asubjetivo y reglado con lo inteligible. Que el ser no está necesariamente forcluido de toda proposición. Que el acto es tal vez, él mismo, de naturaleza teórica. El antifilósofo recusa en absoluto todo eso. De allí la línea general de las antifilosofías acerca de este punto: la matemática no es un pensamiento, es un *cálculo*. Y por el desvío de su dimensión "calculadora", o de pura operación sobre signos, se establece la máxima invariable: la matemática es una variante de la lógica.

Algo que Wittgenstein declara con su brutalidad habitual: "La matemática es un método lógico" [T. 6.2].

Contra la idea de una singularidad pensante de las matemáticas, Wittgenstein dará muestras, en la secuencia de su "carrera", de un encarnizamiento extraordinario. Para hacerlo, empleará –él que conocía muy bien la cuestión– los recursos de la superficialidad más provocante, dando versiones tan inexactas y tan pobres de las teorías más profundas y más ingeniosas (singularmente, las de Cantor o Gödel) que hasta sus más ardientes turiferarios quedan a veces desconcertados y deben consagrar grandes volúmenes para intentar una justificación al respecto.

Este encarnizamiento deriva de que Wittgenstein está convencido –a justo título– de que, desde Platón, la matemática es el apoyo decisivo de lo que él considera como la impostura mayor: la impostura metafísica. Llevar a la matemática a la suerte común, mostrar por todos los medios, incluyendo los más bajos, que no hay nada en las matemáticas que no se pueda encontrar en cualquier "juego de lenguaje", de preferencia el más fútil, es un trabajo ingrato e interminable, pero el juego vale la pena: se salvarán así los derechos de la "filosofía del lenguaje ordinario" como sustituto de la funesta aprehensión de las verdades, que es lo propio del acto filosófico.

En el devenir sofístico del Wittgenstein tardío, los procedimientos esenciales consisten en relativizar, en suspender, en antropologizar la matemática, en hacer de ella un juego convencional que depende, en última instancia, de nuestros hábitos de lenguaje. Un pasaje de las notas publicadas bajo el título (particularmente irónico) *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* ilustrará este método. Se verá allí que al constante estilo afirmativo del *Tractatus* le sigue un constante estilo interrogativo, lo cual constituye el marcado casi físico del momento en que una antifilosofía, hastiada de la vana espera silenciosa de su acto inaudito, se pierde en una charlatanería suspensiva tomada de la sofística. Se verá también que, después de haber tamizado tal pasaje, no es la firme virtud crítica lo que nos invade, sino una suerte de vértigo opaco:

Imagina que la teoría de conjuntos hubiera sido inventada por un personaje satírico como una especie de parodia de las matemáticas. Que después se le hubiera encontrado un sentido racional y se la hubiera incorporado a la matemática. (Puesto que, si uno la puede considerar como el paraíso de los matemáticos, ¿por qué otro no como una broma?)

La cuestión es: como broma, ¿no es también, obviamente, matemática?

¿Y por qué es, obviamente, matemática? — ¿Porque es un juego de signos según reglas? ¿No es evidente que aquí se forman conceptos, aunque no esté claro su uso?

¿Pero cómo se puede poseer un concepto sin tener en claro su aplicación?

En el *Tractatus*, la línea seguida es a la vez más radical y más consistente: equivale a desingularizar la matemática identificándola con la vacuidad de la lógica.

El razonamiento reposa por entero en el hecho de que, según Wittgenstein, una proposición matemática es siempre una igualdad: "La lógica del mundo, que las proposiciones de la lógica muestran en las tautologías, la muestra la matemática en las igualdades" [T. 6.22]. Ahora bien, una igualdad no *dice* nada sobre sus dos miembros, no se interesa en la cuestión de saber si es o si no el caso. De modo tal que, para establecer una igualdad, no tenemos ninguna necesidad de ver el mundo, lo cual prueba que las proposiciones matemáticas no tienen ningún sentido: "El hecho de que las proposiciones matemáticas sean demostrables no quiere decir otra cosa sino que su exactitud puede ser percibida sin que para ello haga falta comparar la exactitud de lo que expresan con los hechos" [T. 6.2321].

Para Wittgenstein, la matemática es un cálculo "ciego", ya que progresa de igualdad en igualdad por medio del simple artificio de las sustituciones, sin tener que pensar nunca en lo que fuere. El enunciado 6.24 recapitula esta visión lingüística ("[en matemáticas] es justamente el lenguaje el que proporciona la necesaria intuición", T. 6.233), operatoria, y sin pensamiento, de la progresión matemática:

El método que le permite a la matemática establecer sus igualdades es el método de sustitución.

Pues las igualdades expresan que una expresión puede reemplazar a otra, y progresamos desde un cierto número de igualdades hacia nuevas igualdades reemplazando expresiones por otras en conformidad con las igualdades.

La teoría de conjuntos objeta particularmente esta visión de las cosas por medio de los asombrosos enunciados existenciales que demuestra, en especial en lo que concierne al infinito. En el infinito es dudoso que se pueda reducir la existencia a "lo que es el caso", a lo que se deja "constatar" como hecho. Asimismo, durante toda su vida, Wittgenstein perseguirá a la teoría cantoriana con un odio vigilante, y ya desde el *Tractatus*: "En la matemática, la teoría de las clases es completamente superflua" [T. 6.031].

Poco nos importa el aplomo de tales enunciados. Es tiempo de subrayar que la concepción de las matemáticas esbozada por Wittgenstein es liviana e indefendible.

En primer lugar, la esencia de una proposición matemática no es la igualdad. Los teoremas profundos pertenecen al menos a cuatro tipos:

1. Los teoremas de existencia, particularmente alejados de todo reduccionismo lógico, que plantean el problema de una existencia "no mundana", o no fortuita. Es la ontología la que tiene que avenirse a tales teoremas, no esos teoremas los que deben desaparecer para que se salve una ontología.

2. Los teoremas de potencia (como el que establece, desde los griegos, la existencia de una infinidad de números primos), que plantean el problema del ser-infinito, que toda filosofía debe integrar, en vez de volverse contra las matemáticas.

3. Los teoremas de descomposición (muy numerosos en álgebra), que establecen que una estructura se deja pensar como producto de estructuras más simples. Estos plantean el problema de la desintrincación del ser-múltiple, de la no independencia de las multiplicidades enmarañadas (contrariamente a la atomística de los "estados de cosas").

4. Los teoremas de presentación (como el que muestra que toda álgebra de Boole se deja presentar como álgebra de conjunto), que plantean el problema de la singularidad típica, del tipo de ser que "representa" un concepto.

Estamos aquí en el corazón de la investigación pensante de las matemáticas: cuestiones de la sutura de los existentes con su ser, del infinito, de la composición de las multipli-

cidades, de la tipificación. El cálculo y las igualdades son muy importantes, desde luego, pero no son sino trazados segundos, protocolos experimentales, garantías de exposición para el movimiento de las ideas.

Si Wittgenstein deja todo esto de lado en provecho de una visión algorítmica y "vacía", es, claro está, para descartar el espectro de un pensamiento que sería por sí mismo transmundano, aunque capaz de ejercerse en la forma del decir.

De hecho, las matemáticas, representadas como pensamiento que se ordena conforme al ser mismo, son un obstáculo mayor en la vía que lleva a la supremacía ética del acto. Para decirlo en una palabra: si las matemáticas piensan, entonces el platonismo tiene sentido. Ahora bien, si hay algo en lo cual los antifilósofos Nietzsche y Wittgenstein están de acuerdo, es, sin duda, en que Platón es execrable.

En ese sentido, las matemáticas (exceptuando su caricatura puramente lógica) son más que un error de pensamiento. Son *el pecado*. Por lo demás, es lo que escribirá Wittgenstein en los años cuarenta: "No hay ninguna religión en que el mal empleo de expresiones metafísicas haya sido responsable de tantos pecados como en matemáticas".

Identificar la matemática con la lógica es, ante todo, tomar todas las precauciones necesarias para que la tentación pecadora de creer en un pensamiento del ser sea descartada. Que las matemáticas salgan de esa identificación exangües e irreconocibles tiene poca importancia en comparación con la grandeza salvadora del "elemento místico".

11

Volvámonos ahora hacia la cuestión de la "juntura" entre el ser (objetos sustanciales) y la existencia (contingencia del mundo). Hemos sostenido que la lógica se hallaba allí implicada, puesto que le prescribe al mundo su "armazón", dando así las leyes (formales) del mundo en tanto mundo, de la *posibilidad* del mundo.

Pero si buscamos en el *Tractatus* lo que está más cerca de esta cuestión nos encontramos con que se trata sencillamente del *Sujeto*. ¿Por qué? Porque Wittgenstein llama "sujeto" a aquello que es, no una de las partes del mundo, sino su límite. Y que por ende, en un sentido ciertamente difícil y oblicuo, pero indubitable, el sujeto es el nombre *de un "ser" global de lo existente*.

El problema deviene entonces el del vínculo problemático entre la lógica y el sujeto. Algo que no dejó de requerir la atención de Lacan, cuyo propósito consiste, sin duda, en fundar una lógica (paradójica) del sujeto.

La simpatía de Lacan por Wittgenstein es, ante todo, la de un antifilósofo por otro. Lacan se alegra de que esa operación llamada wittgensteiniana no sea más que "una detección de la canallada filosófica" ¡He aquí algo que está claro! ¿Y en qué consiste esa canallada? En la suposición de que hay un metalenguaje. Porque suponerlo, como la filosofía no ha dejado de hacerlo desde Parménides, es siempre querer ser el Otro de alguien, ponerse allí donde las figuras de su deseo serán captadas.

Si digo "es de día", anuncio, solo con eso, que es verdadero (y, según Lacan, Wittgenstein aprehendió ese punto a la perfección: lo verdadero como subjetivación enunciativa). Hay canallada filosófica si supongo que una necesidad de metalenguaje me exhorta a examinar esa aserción de verdad bajo la forma "la proposición *es de día* es verdadera". Porque, como resultado, oblitero el sentido, que es que la aserción "es de día", que se anuncia como verdadera, se desprende como una táctica subjetiva, investida por mi deseo de pronunciarla. El metalenguaje filosófico, que pone entre comillas la proposición, hace como si se pudiera remitir la dimensión enunciativa de lo verdadero a "la objetividad" del enunciado, que comparece entonces ante el tribunal de la Verdad. Disimula el eclipse deseante del sujeto en provecho de un supuesto Yo idéntico a sí mismo, un Yo que es Amo, un Yo canalla. La filosofía vive en el régimen de la Yocracia.

Ahora bien, Wittgenstein repudia absolutamente todo metalenguaje. Es muy evidente, puesto que lo que se puede mostrar no se puede decir, y lo que se puede decir no se puede mostrar. Esta irreductibilidad prohíbe que un decir pretenda ser el Otro de otro decir (subjetividad): "Lo que por sí mismo se expresa en el lenguaje, nosotros no podemos expresarlo por medio de él" [T. 4.121]. De este modo, el pensamiento de Wittgenstein se abre a una teoría del sujeto sustraída a la Yocracia canalla de la filosofía.

Esta teoría del sujeto ocupa, en el *Tractatus*, desde el enunciado 5.63 hasta el 5.641. Que se trata sin duda de

aquello que, de alguna manera, es el ser de la existencia, está indicado en 5.632: "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo". Esta metáfora (topológica) intenta mostrar al sujeto como irreductible tanto al mundo (aunque él sea su contorno global) como a la sustancia (aunque, situado fuera del mundo, es preciso que esté su ser "inexistente" en ella). Por eso Wittgenstein no vacila, para oponerlo al sujeto del que trata la psicología, en llamarlo un sujeto "metafísico". Ese sujeto metafísico es único (por lo demás, si fuera múltiple, tendría que ser discernible de los otros y, por ende, estar situado *en* el mundo). Es la tesis solipsista: "Lo que el solipsismo quiere decir es totalmente correcto" [T. 5.62]. La unicidad del sujeto es coextensiva a la del mundo ("Yo soy mi propio mundo" [T. 5.63]), y solo es "existente", y está articulada, por el mundo.

Uno esperaría entonces que se anudaran la lógica, que es prescripción de la forma-mundo, y el sujeto, que es el nombre de la unicidad del mundo. Que se anudaran como "razón" de aquello que del ser se deja pensar en la existencia. Y desearía, en consecuencia, con un deseo por cierto filosófico, que el "sentido del mundo" encontrara al menos su anclaje en una lógica del límite que elucidara el solipsismo subjetivo por el sesgo de las proposiciones lógicas.

Pero Wittgenstein no se interna en esta vía. La razón es que el sujeto, incluso si es "límite del mundo", bascula esencialmente fuera del mundo, de tal suerte que va a encontrarse por entero del lado del acto y sustraído al decir: "En un

sentido importante, no existe sujeto alguno; precisamente, solo de él no se podría hablar en este libro" [T. 5.631]. Mientras que la lógica, aun cuando no es tampoco un decir, no deja por ello de estar en la forma de la proposición. Digamos que no hay, en Wittgenstein, *proposición subjetiva.*

Por cierto, Wittgenstein capta con acuidad que el sujeto, correlato-Uno del mundo, debe tener por ser el desaparecer, debe presentarse como punto evanescente, de tal suerte que solo quede su articulación: el mundo. El enunciado 5.64 es muy cercano a Lacan, si recordamos que "la realidad" es, de hecho, un conjunto de proposiciones: "El Yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto sin extensión, y queda la realidad con él coordinada".

Pero no se propone, como Lacan, crear un álgebra lógica de ese desvanecimiento, ni una topología del límite ser/existencia que vire un poco menos solo del lado del ser. Sobre este punto, se contenta con una imagen que no se deja desarrollar. Tampoco se compromete en ese mínimo de ontología destinado a sostener las operaciones algebraicas y topológicas, mínimo en el cual, a despecho de sus sarcasmos, Lacan termina por consentir.

"Sujeto" hubiera podido nombrar, en Wittgenstein, la intersección paradójica entre la universalidad vacía (la lógica) y el punto del ser en que se sostiene la existencia (ontología). Renuncia a ello, remitiendo así la lógica a una constitución ("La lógica es trascendental" [T. 6.13]) que, por ser asubjetiva, es por completo oscura.

Es que si existiera, bajo el nombre de sujeto, una ontología de la lógica, habría que consentir en que "sujeto" fuera, en parte, el motivo de un pensamiento. Ahora bien, Wittgenstein quiere reservarlo *enteramente* para el acto silencioso, e incluso hacer su centro, en un registro, el afecto, que es por esencia distinto del teórico: "El sentimiento de los límites del mundo, eso es lo místico" [T. 6.45]. Entiéndase, si se recuerda que el sujeto es justamente un límite del mundo: el sentimiento solitario por el cual se me muestra el sujeto solipsista es un sentimiento silencioso.

Hace *falta* que aquello que de la existencia toca a su ser competa al acto, y no al pensamiento.

12

Hablar del acto antifilosófico es evidentemente contradictorio. Por añadidura, uno experimenta cierta molestia (filosófica) en tener que adoptar, para hacerlo, la postura biográfica, puesto que es el sujeto vivo el que atestigua en persona por lo que sobrepasa el mundo hacia la trascendencia indecible de su sentido. Me limitaré a una serie de puntuaciones.

1. El acto es aquello por lo cual se muestra un valor. Por ende, es lo que instituye una *diferencia*. Porque no hay, en el mundo, diferencia (todos los enunciados verdaderos tienen el mismo valor, lo cual significa que no tienen ninguno).

Un valor, que es también una instancia del sentido del mundo, ek-siste en el mundo en un elemento particular (opuesto al elemento científico) que se calificará de místico. El acto es mostración sin concepto del elemento místico.

2. Un valor activamente mostrado puede llamarse Dios. Ilustremos una vez más este punto con una nota de un cuaderno de 1930: "Lo que es bueno es también divino; eso resume mi ética". El acto es aquello por lo cual adquiere un sentido la palabra "Dios".

3. La relación del acto con la escritura concierne, no a lo que es dicho sino al efecto de lo que es dicho, el cual implica una deposición de lo dicho.

Tal es el sentido del enunciado 6.54, penúltimo del *Tractatus*:

> Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando por medio de ellas –trepando por ellas– ha salido por encima de ellas (tiene, por así decirlo, que rechazar la escalera después de haber subido por ella).
>
> Tiene que superar estas proposiciones si quiere ver el mundo correctamente.

El acto, respecto de la escritura, es rechazo, superar.

4. Los recursos de producción, en lo escrito, del efecto de rechazo o de superar, que inducen la posibilidad del acto, conciernen al arte de la escritura, y no al decir como tal. No basta con comprender el sentido, puesto que es menester,

en el elemento de esta comprensión, ir más allá del sentido, hacia el Sentido del sentido. Por ende, el acto es archiestético, en tanto deposición silenciosa del sentido en y por el decir, pero más allá de lo dicho.

En la carta a Ficker de 1919, Wittgenstein dice del *Tractatus*: "La obra es filosófica *stricto sensu* y, al mismo tiempo, literaria, pero no hay palabrería en ella". La palabrería es la filosofía en su sentido metafísico. La oposición a la palabrería concierne simultáneamente a:

— la *materia*, que es rigurosa, científica, lógica, al servicio del sentido (en el mundo);
— el *acto*, que es archiestético, literario, al servicio del Sentido (del mundo, de la vida, del sujeto).

En 1912, Russell observa (a propósito de quien es todavía su amigo): "Él ve las cosas como un artista que quiere crear una obra perfecta o nada". No es una visión, es una obligación (del mismo modo en que Nietzsche estimaba tener que escribir un alemán de una belleza sin precedentes). Porque el acto se induce, no de lo que dice la obra, sino de su perfección.

5. El efecto del acto archiestético no debe concernir al pensamiento ni a la doctrina, sino al sujeto, lo cual quiere decir a la vida (o al mundo) aprehendida del lado de su límite. Por eso el acto se mueve en el elemento del cristianismo. En los años cuarenta: "Pienso que una de las cosas que dice el cristianismo es que todas las buenas doctrinas son inútiles. Tiene usted que cambiar su vida".

6. La capacidad de cambiar la propia vida indica activamente que se es salvado, lo cual es anterior a toda creencia y, por ende, a toda doctrina. Porque ser salvado no es otra cosa que el surgimiento del acto. En un cuaderno (1937): "Primero tiene usted que ser salvado y aferrarse a su redención; luego verá que se aferra a esa creencia (la Resurrección). Primero hay que ser salvado. Luego todo será diferente, y no será asombroso que usted pueda hacer cosas que no puede hacer ahora". El acto tiene por esencia la *anterioridad de la Salvación.*

7. El primer signo de Salvación es entonces una decisión anteriormente improbable, incalculable, o hasta "imposible". Por caso, en la vida de Wittgenstein: la decisión de ser simple soldado durante la Primera Guerra Mundial, la de renunciar a su herencia y ser un simple maestro en 1919, la de partir a la Rusia soviética para ser un trabajador manual ordinario.

Ninguna de esa decisiones "se sostiene" verdaderamente, ninguna estructura una duración. Wittgenstein termina siempre por ser profesor en Cambridge, algo que tiene sentido (para el pensamiento) y es absurdo, incluso repugnante, a la luz del acto. Esas decisiones funcionan, de hecho, como el signo de que uno tal vez sea salvado. De lo que se trata es de experimentar lo que el sujeto, al que el acto purifica, puede *cargar.* No comprender, o saber, o pensar, sino cargar: "Cuando yo hablaba de coraje, quería decir: tomar un fardo e intentar cargarlo [...]. Yo mismo no soy muy bueno para cargar fardos. Pero es eso, no obstante, todo lo que tengo que decir". (Carta a R. Hutt, durante la Segunda Guerra Mundial.)

8. La confesión, después de la decisión, es el segundo signo de la Salvación. Del mismo modo que Rousseau, Wittgenstein, al final de 1929, se plantea escribir una biografía. Tal como lo muestra una carta dirigida a Moritz Schlick, esa iniciativa está destinada a producir una "claridad", es en sí misma un signo de la fuerza del acto: "Algo en mí me dice que debería escribir mi biografía y, de hecho, me gustaría mucho desplegar claramente mi vida ante mí, tenerla delante de los ojos, y para los otros también. Menos para ponerla en juicio que para producir, en todo caso, la claridad y la verdad". La confesión biográfica no es documental, ni del orden del "examen" judicial (algo que volvería conducir a las proposiciones y a la "verdad" en el sentido mundano). Es una producción de luz.

En Navidad de 1936, Wittgenstein convocó a muchos de sus amigos para que escucharan su confesión. El pecado original era, según parece, su brutalidad (efectivamente muy grande) hacia los niños cuando era maestro, más de quince años atrás. Y de hecho (instancia de la decisión improbable, indicadora de la salvación), volvió al pueblo austríaco donde había enseñado para presentarles sus disculpas a los niños y a sus familias. Se encontró muy bien ("primero hay que ser salvado"): "El año pasado, me recuperé e hice una confesión. Eso me condujo a aguas más calmas, a una mejor relación con la gente y a una mayor seriedad".

La confesión procede del acto, y no a la inversa: "la conciencia del pecado es un acontecimiento real" (carta a Schlick).

9. Desde el punto de vista de lo colectivo, la sustancia del acto no es una política en el sentido corriente. La cuestión de las formas de poder deja a Wittgenstein indiferente. A un amigo que evocaba ante él la ausencia total de libertad, inclusive la de los obreros, en la Rusia estalinista, Wittgenstein le respondió encogiéndose de hombros: "La tiranía no me indigna". El acto comanda solamente una archiestética de la igualdad. La desigualdad es la fealdad del mundo. En este único sentido Wittgenstein pudo declarar (a R. Hutt): "En el fondo de mí mismo, soy un comunista". Confundirse con los otros en el anonimato del servicio es lo superior. Y la sociedad que lo hace posible, o incluso obligatorio para todos, es la mejor. En el fondo, se trata de generalizar la figura del sacerdote sin dogma.

10. En cuanto a la forma, cabe equiparar el *Tractatus* con el texto de Mallarmé *Un golpe de dados jamás abolirá el azar*. El despliegue afirmativo y jerarquizado de las proposiciones, la tensión metafórica combinada con un rigor matematizante, la ironía latente de las figuras, la absoluta autosuficiencia que remite, no obstante, a un "más allá" del Libro: todos estos rasgos emparejan estas empresas que, una y otra, aunque con miras adversas, intentan fijar la disyunción entre la Lógica y el Azar, entre el ser y la existencia.

11. En cuanto al contenido, la alianza íntima entre una doctrina del lenguaje, una pulsión biográfica, la anterioridad de la Salvación respecto de las creencias, el elemento místico, una relación ambivalente con los amores terrestres, una teoría transmundana del Cogito y de la pureza sub-

jetiva, una tentativa de subjetivación del cristianismo y, en fin, una audacia literaria abstracta, hace del San Agustín de las *Confesiones* el pasado hermano de Wittgenstein.

12. Wittgenstein no refundó la Iglesia, como San Agustín, ni la poesía, como Mallarmé. Además de su pobre existencia, efectivamente igual a la de cualquiera, no subsiste, como testimonio de su acto, sino lo que era su preparación negativa.

Es posible, es probable que de este acto, tal vez inexistente, no quede nada que pueda animar a un sujeto. De lo que debía superar al pensamiento, solo se ha fijado y es transmisible el pensamiento. El antifilósofo Wittgenstein queda en adelante *entregado* a la filosofía.

Notas

1. Me sirvo, de punta a punta de este texto, de la traducción del *Tractatus logico-philosophicus* que Étienne Balibar, en 1990, elaboró para los estudiantes de la universidad de Paris 1. Le agradezco sobremanera que me haya transmitido una fotocopia de esta traducción, que es "inédita".

2. Las principales fuentes documentales utilizadas, en lo que concierne a la vida, los diarios, los cuadernos, etc., de Wittgenstein son: Brian McGuinness, *Wittgenstein,* traducido del inglés por Yvonne Tenenbaum, Éditions du Seuil, París, 1991, y Ray Monk, *Wittgenstein, le devoir de génie,* traducido del inglés por Abel Gerschenfeld, Éditions Odile Jacob, París, 1993. [Trad. en español, *Wittgenstein, el deber de un Genio,* Anagrama, 2002.]

3. Los enunciados más importantes de Lacan sobre Wittgenstein se encuentran en el libro XVII del Seminario, *L'envers de la psychanalyse,* texto establecido par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, 1991. [Trad. en español, *El Seminario,* libro 17, *El reverso del psicoanálisis,* Paidós, 1992.] Y singularmente en el seminario del 21 de enero de 1970.

4. El número de libros escritos sobre Wittgenstein es ya gigantesco, y todo deja prever que crecerá aún hasta alcanzar resultados inigualables. En cierto sentido es Wittgenstein el que abrió el camino, si se considera que todos sus "dichos", piadosamente recolectados y editados después de su muerte, no son más que glosas –es mi punto de vista–, eventualmente asesinas, sobre un único y fuerte breve escrito: el *Tractatus.* De tal suerte que la verdadera medida que hay que tomar, y que en algo esclarece la antifilosofía en general, es la de la relación entre la masa galáctica de las glosas y la delgadez del texto. Al inscribirme en esa relación, es seguro que sería de mala voluntad de mi parte no declarar, en conformidad con una máxima que debo a Jean-Claude Milner (a propósito, en lo que a él concierne, del enjambre de las glosas lacanianas), lo siguiente: "Todos los libros sobre Wittgenstein son excelentes".



II. LAS LENGUAS DE WITTGENSTEIN

Describir materialmente las lenguas de Wittgenstein es algo que no puedo hacer. Habría que medir lo que el inglés le inflige al alemán, pensar la distancia de la singularidad austríaca y de su sobredeterminación por el exilio. Habría que evaluar en detalle, sobre todo, la relación, propia a todo antifilósofo pero exacerbada en el caso que nos ocupa, entre la transmisión oral y el escrito. Para Wittgenstein, hay un paradigma didáctico, una figura de Sócrates apremiante y autoritario, que fue el fantasma moral de su voto de ser maestro –y la realización muy brutal, por un tiempo, de ese voto–. A partir de la época de Cambridge, la lengua escrita, en su escansión más íntima, está marcada por este paradigma. Está hecha de notas, o de anotaciones. Todo está en la forma del cuaderno: el maestro Wittgenstein, alumno de sí mismo.

Me atendré entonces a un punto más limitado. Digamos: las retóricas de Wittgenstein. O sea, la variación interior de su estilística filosófica, o antifilosófica, variación que, examinada a partir de las disposiciones del discurso, significa la clásica oposición entre dos períodos de su pensamiento (a muy grandes rasgos: uno, el *Tractatus*; dos, las *Investigaciones*).

Este examen se ve muy complicado por tres observaciones factuales cuya banalidad no debe disimular que constituyen, también, la entrada más esencial en nuestra cuestión.

a. No existe más que un libro controlado y publicado en vida de Wittgenstein, que es el *Tractatus*. Este libro contiene, además, su cláusula de clausura en el enunciado famoso de su prólogo: "La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos". Digamos que el único "libro" de Wittgenstein enuncia explícitamente la inutilidad de cualquier otro. Es, en conformidad con un sueño que bien se puede llamar mallarmeano, el Libro.

b. El segundo texto referencial, las *Investigaciones*, no puede ser considerado completo y satisfactorio, ni en sí mismo ni –menos aún– a los ojos de su autor.

c. Todo lo demás compete al documento. Se trata de redacciones preparatorias para cursos. O bien de notas tomadas en momentos de lecciones o de conferencias. O incluso

anécdotas, entrevistas y relatos edificantes, totalmente en el estilo de las biografías antiguas.

Es evidente que, incluso si se trata de una suerte de límite (un único texto validado, breve en extremo y centrado en algunas sentencias; todo lo demás, un trabajo en las lindes de lo oral), tocamos aquí una singularidad eterna: el estatuto siempre diagonal e incierto del escrito filosófico. Jacques Derrida ha dicho al respecto cosas muy importantes, aun cuando están marcadas (y aquí tomo mis distancias) por un espíritu polémico contra la preeminencia de la Voz. Es indiscutible que la estrategia filosófica, como estrategia de Maestría, privilegia desde siempre la oralidad cara a cara con aquellos a los que convoca a devenir discípulos (lo cual quiere decir: a devenir, en el pensamiento, *disciplinados*). La palabra, el seminario, la Escuela o el curso son vectores naturales para este oficio de persuasión racional. De Aristóteles a Lacan, pasando por una buena parte del masivo hegeliano, no se sabe demasiado quién ha escrito lo que leemos bajo los nombres propios más solemnes de la biblioteca especulativa. Con el correr de las páginas, vemos en gran medida cómo se da libre curso la devoción oscurecedora del discípulo fanatizado. E incluso cuando el filósofo opera íntimamente por medio de lo escrito, se tiene el fenómeno de un trabajo infinito, de un borroneo de páginas sin más destino que el avance interior del análisis, páginas ilegibles por su porfía o su oscuro arraigo en el dédalo subjetivo, como se ve en la impotencia en que nos encontramos de aprehender lo que fuere en las obras completas de Leibniz o de Husserl. Lo

más frecuente es que el filósofo deje que otros escriban las palabras con las cuales sometió a su auditorio, o bien que mantenga los interminables cuadernos de un pensamiento sin satisfacción.

Digamos que la lengua-madre de la filosofía es la lección, incluso el ejercicio, en el mejor de los casos el manual (el manual es del gusto de Descartes). El libro, en el sentido de la obra, es siempre segundo.

Las consecuencias de esta secundaridad del libro son, en primer lugar, sintácticas. El discurso filosófico –ya sea el de Aristóteles, el de Descartes o el de Heidegger; en este punto no hay diferencia alguna– se agencia con la mira puesta en un efecto de asentimiento, que hay que arrancar incluso anticipando, tanto como se pueda, todas las objeciones posibles. De allí una sintaxis siempre *masiva*, en el sentido siguiente: remachar sin cesar el mismo clavo o, más precisamente, hacer valer, se mantenga como se mantenga el martillo, que lo que se remacha es el mismo clavo. Sobre este particular, cuanto más "abierta", deconstructiva o hasta escéptica se declara una filosofía, más rigurosos son los artificios de su remachado. Nada más sintácticamente monótono que las exhortaciones a liberarnos del Destino o a deshacernos de la metafísica. La filosofía organiza su discurso de modo tal de no dejar (sean cuales fueren, por otra parte, sus declaraciones trompeteantes sobre la libertad de los espíritus) ni abertura por la que pase lo heterogéneo, ni terreno descampado por el que se infiltre la decepción.

Pero las consecuencias semánticas son igualmente pregnantes. Las palabras, por más usuales que sean a veces (y, después de todo, Dios, o la eternidad, o el alma, o las ideas son palabras totalmente corrientes), se ven siempre desplazadas por su destinación persuasiva, asignadas a torsiones y a vecindades desconocidas, puesto que deben servir de estandartes para la adhesión universal de los espíritus. Las palabras toman en filosofía un sentido imperioso y perturbador. Son axiomatizadas por el esfuerzo sistemático y, a la vez, poetizadas por la energía retórica. Y es cierto que, si resisten demasiado, se fabricarán otras. ¿Quién no experimenta, con solo oír "trascendental", "efectividad", "noúmeno" u "objeto (pequeño) a", el sentimiento paradójico de una promesa de rigor absoluto, mezclada con aquella, deliciosamente contradictoria, de una profundidad insondable?

La destinación didáctica de la filosofía conjuga una sintaxis siempre tentada por las matemáticas y una semántica siempre tentada por la poesía hermética. Aspira, en un mismo movimiento, a la univocidad cristalina y al equívoco absoluto.

Tratándose de Wittgenstein, el efecto sintáctico de masividad es experimentado una sola vez en el *Tractatus*. Se trata de producir una obra sin exterior (salvo aquello que, por no poder ser dicho, no podría tomar la forma de la obra).

La sintaxis del *Tractatus*, como masividad infinita, depende de dos principios:

1. Un principio de integral afirmación. No hay prácticamente una sola frase interrogativa en todo el texto. Es lo contrario de toda la retórica platónica del asombro, de la duda, del diálogo aporético, del suspenso interrogativo. Es una estilística del aforismo que solo a sí mismo debe su consistencia. Se descifra allí un rasgo subjetivo que, aunque considerado de un modo diferente en la escritura, subsistirá en Wittgenstein, y hasta se amplificará: aquello que, si somos amables, llamaremos su aplomo, y si tenemos, como Lacan, la altivez del psicoanalista, llamaremos su psicosis. O sea, la certeza de ser el órgano de lo Verdadero, a menudo impurificada por la consciencia de ser moralmente indigno de tal función.

2. Un principio de montaje, codificado por las numeraciones. No es un principio de encadenamiento argumentativo (no hay allí nada que se asemeje a un problema a resolver por etapas, el estilo zanja todo en el instante); no es tampoco un principio de subordinación, puesto que, para el Wittgenstein del *Tractatus*, todos los enunciados verdaderos son equivalentes. Lo cual es, sin duda, una propiedad formal del cálculo de las proposiciones, pero que, más profundamente, significa que no hay en lo decible ninguna norma de la importancia de lo que es dicho. De hecho, el montaje y sus ornamentos numéricos designan un agenciamiento de planos, una relación flexible entre lo que tiene un valor global y lo que no es más que una ilustración local. Este escalonamiento de los planos aforísticos se dispone entre el mundo como lugar de lo decible y el sentido del mundo como lugar de lo indecible, o elemento místico.

La semántica del *Tractatus* no escapa a la regla de la variación equívoca. El paradigma es su sentido de la palabra "sentido" (*Sinn*), que circula de manera equívoca entre el sentido de la proposición (que es el fundamento eterno de su verdad posible) y el sentido del mundo, o valor, que solo puede mostrarse en la prueba indecible de un acto archiestético (o archiético, es lo mismo).

Finalmente, el principio sintáctico del montaje, con su aparato exterior de tipo cifrado y su aparente rigor interno, tomado de toda la nueva lógica matematizada, está destinado, como siempre en filosofía, a encuadrar aquello que soporta la seducción y la adhesión, y que es la ineluctable variación semántica. En el único libro de Wittgenstein, toda nominación está suspendida por el montaje entre su faz de verdad (que es empírica o mundana) y su faz de valor (que es transmundana y cancela la nominación misma).

Por eso la lengua de Wittgenstein está sometida interiormente a una terrible tensión.

Observemos primero que la masividad sintáctica, la idea de una presentación definitiva de los planos que se disponen entre lo decible y lo indecible, el motivo de lo que podría llamarse una *completitud aforística*, todo eso está, al fin y al cabo, condicionado por su carácter inesencial, incluso a los ojos del autor. Digamos que la sintaxis presentativa es tanto más completa y perentoria cuanto que *aquello que* es presentado no tiene, para la meditación del autor, una importancia decisiva. Por cierto, todos los problemas quedan resueltos, pero

con el fin de "mostrar cuán poco se ha conseguido una vez que estos problemas se han resuelto". Lo esencial es translingüístico, lo esencial es del orden del acto. Porque solo el acto es aquello por lo cual se muestra un valor.

En los años cuarenta, cuando un discípulo potencial, como sucede a menudo, le solicita que fije una orientación doctrinal, Wittgenstein declara: "Todas las buenas doctrinas son inútiles. Tiene usted que cambiar su vida".

Se podría formular que esta importancia unilateral del "cambiar la vida" es el costado Rimbaud de Wittgenstein, mientras que el cuidado del montaje, la disposición en la página, la inesencial masividad sintáctica, es su costado Mallarmé. El *Tractatus* es un poco *Una temporada en el infierno* escrito en la forma de *Un golpe de dados jamás...* Esto equivale a decir la enorme presión que se ejerce en el texto, y que es sensible de inmediato para el lector, que no sabe nunca si está leyendo en verdad ese texto –que la lectura, en tales circunstancias, significa– ni si lo que hay en la página es, en realidad, del orden de lo "legible".

El lado propiamente insoportable de esta obra maestra, la evidencia de su unicidad, de la absurdidad que implicaría *continuar* en esa vía, o bajo esa forma, esclarece, a mi entender, la renuncia ulterior a la sintaxis masiva, a la completitud aforística, y su reemplazo por su exacto contrario: la pregunta ininterrumpida y sin respuesta, pregunta destinada a provocar una irritación, y no una aserción. Es lo que podríamos llamar el estilo de la abeja: tormento y

picadura. Como siempre, Wittgenstein esclarece sus intenciones: "Una contradicción solo es interesante cuando atormenta a los hombres y muestra, así, cómo pueden surgir del lenguaje problemas preocupantes". Instalar el tormento, con la finalidad de que quede claro que de toda paz interior, por más improbable que sea, se puede afirmar, en todo caso, que depende del acto, y no del discurso.

La retórica de Wittgenstein pasa entonces de una masividad impresionante, pero inesencial, a un acoso irritante, decepcionante, pero esencial. El mantenimiento del aplomo (¿de la psicosis?) se refugia en la pertinencia exhibida de los ejercicios más huidizos. Se comenzará casi siempre por "Se podría decir, por ejemplo...", "Se podría imaginar...". Demos un ejemplo típico de esta segunda retórica, de esta lengua turbulenta:

'¿Cómo se cuenta en el sistema decimal?' — 'Escribimos 2 después de 1, 3 después de 2... 14 después de 13... 124 después de 123, y así sucesivamente.' — Esto es una explicación para quien, si bien es verdad que había algo que no sabía, entendía, sin embargo, el 'y así sucesivamente' . Y entenderlo no significa entenderlo como abreviatura; no significa que él vea ahora en espíritu una serie mucho más larga que la de mis ejemplos. Que lo entiende es algo que se muestra en que ahora realiza ciertas aplicaciones, en que actúa así y dice esto en ciertos casos.

'Cómo contamos en el sistema decimal?' — ... ... —Y bien, ¿no es esto una respuesta? — Pero no para quien no entendía el "y así sucesivamente"? — Pero, ¿puede que nuestra explicación no se lo haya hecho comprensible? ¿Puede que no haya obtenido mediante ella la idea de regla? — Pregúntate cuáles son los criterios de que él haya ya obtenido esa idea.

¿Qué es lo que me obliga? —¿La expresión de la regla? —Sí; si he sido educado así alguna vez. Pero, ¿puedo decir que me obliga a seguirla? Sí; si uno se imagina aquí la regla, no como una línea a la que sigo, sino como una fórmula mágica que nos embruja.

Extraído de unos de los libros más inexistentes de Wittgenstein (las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática,* apilamiento póstumo de notas que datan del período 1937-1944), este pasaje no es por ello menos característico del estilo turbulento, agresivo y retráctil del "segundo período". Entre las preguntas que nadie hubiera pensado plantear, las respuestas paradójicas y contradichas de inmediato, la transformación de toda respuesta en pregunta y a la inversa, los ejemplos "concretos" particularmente abstractos, la retórica de la incertidumbre agitada, en resumen, una histerización de todo el discurso llevada hasta la puesta en vértigo, que es también una puesta en acusación, de todo supuesto lector, el texto, al fin y al cabo, impone menos una posición que una deposición, y se podría decir incluso: una capitulación, que es la esencia subjetiva del acoso esencial. Porque el objetivo es establecer, finalmente, que solo hay reglas, cuya eficacia depende de particularidades antropológicas. Por eso se puede comparar la lógica de la sucesión de los números con "una fórmula mágica que nos embruja".

La masividad inesencial, que reposa en una sintaxis de la afirmación, era un agenciamiento aforístico oculto cuya última garantía era una ontología, la de los objetos. El acoso esencial es un desagenciamiento antropológico de las evi-

dencias masivas en provecho de la pluralidad contingente de las reglas y de la erradicación de toda ontología.

Las lenguas mismas –pero no quiero entrar demasiado en detalle al respecto– son diferentes. La primera lengua de Wittgenstein es, en el fondo, la de Nietzsche, una lengua del gran Mediodía de la afirmación, cuya unidad significante es el aforismo, y cuyo paradigma es la trémula impasibilidad del poema. Es un alemán torturado e imperial a la vez. La segunda, muy marcada por la didáctica y la perpetua indagación, cuyo trazado subyacente es el inglés, es una lengua deliberadamente menor, que considera a toda afirmación demasiado solidificada por la frase como una descortesía metafísica.

Dicho esto, ¿hay invariantes? Sí, las hay. ¿Se trata siempre de Wittgenstein, y en qué sentido? Se trata siempre, sí, del antifilósofo Wittgenstein. Es decir, en último análisis, de un adversario de la pretensión matemática. De un enemigo de Platón.

Negativamente, en primer lugar. Si se sostiene que ninguna disciplina puede pretender escapar a la diseminación antropológica, a la contingencia reglada de toda imposición, hay que demostrar entonces, y con toda urgencia, que tal es sin duda el caso del lenguaje más evidentemente propenso a imaginar que representa necesidades universales, el del cálculo y la demostración. Destituir a las matemáticas está en el corazón de la cuestión. Ahora bien, ese objetivo está presente en el *Tractatus* y, a fin de cuentas, por las mismas

razones: las matemáticas, que imaginan que le proponen al pensamiento algo así como una lengua pura, son el nido de ratas de las confusiones metafísicas (entiéndase: platónicas). Véase, por ejemplo, lo siguiente: "No hay ninguna religión en que el mal empleo de expresiones metafísicas haya sido responsable de tantos pecados como en matemáticas". La convicción de una naturaleza filosóficamente pecadora de las matemáticas atraviesa todos los estilos de Wittgenstein.

Positivamente, se mueva uno en el aforismo imperial o en el acoso didáctico, el valor fundamental sigue siendo del orden del acto y se encuentra, por ende, sustraído al juego de los juicios. Eso también es una constante, que designa el conjunto de lo que es dicho o escrito como inesencial. Aquello a lo que apunta la diseminación antropológica de los juegos de lenguaje es a la radicalidad sin concepto de la elección ética, a la cual, de una a otra punta de la empresa de Wittgenstein, solo convienen palabras indeterminadas: el elemento místico, Dios, lo divino. Como declara en un cuaderno de 1930: "lo que es bueno es también divino, eso resume mi ética". La esencia de la vida permanece indecible, ya que su apuesta, su gravedad, consiste en "tomar un fardo e intentar cargarlo".

Por consiguiente, lo que se sustituye al aforismo y a su espaciamiento numérico es del orden de la metáfora, o hasta de la pura y simple aproximación, puesto que el valor último del lenguaje oscila entre su nulidad ética y su relatividad antropológica. Digamos que, sintácticamente, no podría haber una regla de las reglas ni, por ende, un

estilo unívoco. Y que, semánticamente, dado que lo absoluto depende del acto, todas las significaciones son, a la vez, regladas y flotantes.

De manera muy consecuente, a la estilística imperial de la univocidad sucede, pero por las mismas razones de fondo, una escritura que acepta, o reivindica, que no haya regla de uso de las palabras. El acoso es entonces algo así como una conminación sin ley. O también: todo estilo ético es lingüísticamente solipsista, lo cual quiere decir que la lengua solo puede medirse en él por sus efectos inmediatos.

Yo sostenía que, en el *Tractatus*, el equívoco está siempre severamente encuadrado por la sintaxis. El segundo Wittgenstein suprime el encuadre y se instala en una metodología del flotamiento. La deriva semántica es un procedimiento mayor del acoso, cuya mira es la de imponer la diseminación antropológica de las reglas. Esta deriva se apoya, finalmente, en la equivalencia de los contrarios sensibles, la desestabilización completa de las palabras y la abolición del principio de no-contradicción. Un ejemplo típico, siempre en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, donde se encuentra una divertida reminiscencia del Dios engañador de Descartes:

> ¿Podría imaginarse que, cuando veo azul, eso significa que el objeto que veo *no* es azul — que el color que me aparece cuenta siempre como el que está *excluido*? Podría creer, por ejemplo, que Dios me muestra siempre un color para decir: ese *no*.
> O quizá suceda esto: el color que veo me dice solo que ese color desempeña un papel en la descripción del objeto. No corresponde a una pro-

posición, sino solo a la palabra "azul". Y la descripción del objeto, por tanto, puede igualmente querer decir: "es azul", como "no es azul". Entonces decimos: el ojo solo me muestra azules, pero no el papel de esos azules. —Comparamos el ver de los colores con el oír la palabra "azul" cuando no hemos oído el *resto* de la proposición.

Quiero mostrar que uno puede ser llevado a querer describir el que algo sea azul tanto con las palabras "es azul" como con las palabras "no es azul".

En el fondo, lo que le "gustaría" a Wittgenstein es que la voluntad descriptiva no encontrara ninguna censura. La amplitud de efectuación verbal de una descripción de objeto debe poder establecer la equivalencia entre "azul" y "no-azul", desde el momento en que no es nunca sino una correlación transitoriamente reglada entre lo que muestra el ojo y lo que escucha el oído.

Pero esta correlación nominal entre un querer y una utilidad es una de las más antiguas convicciones de Wittgenstein. Para todo aquello que no competa al acto indecible, uno debe atenerse a una pragmática descriptiva.

Diremos, para concluir, que las lenguas de Wittgenstein se disponen a partir de tres axiomas.

El primero, que comanda el recorrido estilístico de toda antifilosofía consecuente (tanto Pascal o Rousseau como Nietzsche o Wittgenstein), se enuncia (axioma 1): "La filosofía no es una teoría, sino una actividad" [*Tractatus*, 4.112]. Y, por cierto, esta actividad es una actividad de palabra. Porque el acto ético silencioso no tiene nada que ver con

la filosofía. Es el sobreponerse-místico de toda filosofía. Lo que Wittgenstein quiere decirnos es que la filosofía (es decir la antifilosofía, o la antimetafísica, es lo mismo) es una actividad de palabra *no teórica*.

¿Qué es una palabra activa que no cae en la trampa de la teoría, que repudia al *theorein* platónico? Es, precisamente, lo que nos impone la variabilidad de lenguaje, la retórica, ya sea del aforismo encuadrado, ya del acoso metafórico, o comparatista.

Pero otros dos axiomas reglan la aplicación de esta variabilidad.

Axioma 2: "La filosofía significará lo indecible, presentando claramente lo decible" [*Tractatus* 4.115].

La masividad discursiva es presentación dicha de lo decible. En cuanto a su claridad, el Wittgenstein del *Tractatus* la ve en el ajuste entre una ontología de los objetos y una lógica de las proposiciones atómicas. La lengua es una aforística logicizante. ¿Pero se puede entonces significar verdaderamente lo indecible? ¿O no se tiene más que el montaje cerrado de lo onto-lógico? Esta cuestión conduce a Wittgenstein a sustituir la disposición onto-lógica por un pluralismo antropológico experimental, a sustituir la retórica de la afirmación por la del acoso aproximativo. Pero entonces, ¿no se pierde de vista por completo la cuestión de lo Uno? ¿Se sabe aún dónde situar el lugar de las palabras vacías, Dios, místico, divino, palabras cuyo referente, en tanto acto, es el único valor disponible?

Es sin duda en este punto donde llega el axioma 3: "Pienso que resumí mi actitud respecto de la filosofía cuando dije: la filosofía debería escribirse como una composición poética". (Palabras pronunciadas por Wittgenstein en los años cuarenta.) Una composición poética es un agenciamiento que hace que la lengua diga lo que no dice, o muestra materialmente lo no-dicho de su decir. El lugar del acto es entonces convocado al borde de los equívocos de la lengua, como recurso no dicho de la entera potencia de esta.

No es imposible establecer un acercamiento, para esclarecer esta convicción poética, entre Wittgenstein y Heidegger. Tanto para uno como para el otro, la proposición poética instala a la lengua en las lindes del mundo y del sentido del mundo. Y, sobre todo, ella es por sí misma su propia actividad lingüística, su propia prueba de potencia.

En definitiva, no hay lengua filosófica. Hay una oscilación entre la presentación clara, cuyo paradigma es la lógica formal (pero los enunciados lógicos no dicen nada), y la composición poética, que significa lo indecible (pero el poema, superpotente en cuanto a la tensión hacia lo indecible, no tiene el poder de cerner en sí mismo lo decible, de decir el límite de las lenguas como límite del mundo). A la articulación ontológica, tanto Wittgenstein como Heidegger oponen la esquicia profética de lo poético-pensante.

El *Tractatus*, siguiendo una primera línea apropiada para la claridad de la mostración, se da el soporte de los enun-

ciados y de su montaje. El segundo estilo, el estilo abeja, tormento y relance, se da diagonales de fuga sin lógica ni prueba, suspendiendo la retórica a la forma evasiva de la pregunta y de la pregunta de la pregunta.

Por lo cual queda pronunciado que no hay sino un camino que, en efecto, no lleva a ninguna parte. El efecto inconsciente de esta pronunciación metafísica será que en el punto de ninguna parte resuena la potencia intocada de la palabra más vacía, que es Dios, o la salvación. En el torno del aforismo excesivo o de la pregunta incesante, toda antifilosofía acaba en teología moral (o estética, es lo mismo): solo el acto salvador interrumpe la palabrería crítica. Tal como dice Wagner al final de Parsifal: "Redención al redentor".

Heidegger, en sus dichos testamentarios: "Solo un Dios puede salvarnos".

Wittgenstein, en 1937: "Primero hay que ser salvado. Luego todo será diferente, y no será asombroso que usted pueda hacer cosas que no puede hacer ahora".

En el fondo, hay tres tesis ligadas sobre el lenguaje que son comunes a Wittgenstein y a Heidegger:

1. La lógica no dice nada, y la matemática no es un pensamiento. La filosofía no puede entonces en modo alguno, en cuanto a la distinción entre sentido y verdad que la funda, confiar en el matema, en esa lengua que no es una lengua.

2. El poema significa el ser, y registra la inminencia del acto. Pero no es más que el guardián de esa inminencia, su composición en retaguardia. La filosofía como tal, que es también crítica de la pura mundanidad del mundo, no puede identificarse absolutamente con la lengua poética.

3. La salvación, que es del orden de un acontecimiento interior a su propio pensamiento, debe ligarse a la constelación semántica que organiza la palabra Dios, que es la palabra de la ausencia de palabras.

Son estas tres certezas (antiplatónicas las tres) las que esclarecen, creo, las lenguas de Wittgenstein, y lo que hay que llamar, sin duda, su desesperación latente.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir en abril de 2013, en
Elias Porter Talleres Gráficos, Plaza 1202, CABA.

En los años cuarenta, cuando un discípulo potencial, como sucede a menudo, le solicita que fije una orientación doctrinal, Wittgenstein declara: "Todas las buenas doctrinas son inútiles. Tiene usted que cambiar su vida".

Se podría formular que esta importancia unilateral del "cambiar la vida" es el costado Rimbaud de Wittgenstein, mientras que el cuidado del montaje, la disposición en la página, la inesencial masividad sintáctica, es su costado Mallarmé. El *Tractatus* es un poco *Una temporada en el infierno* escrito en la forma de *Un golpe de dados jamás...*

"Los antifilósofos contemporáneos, que buscaron instituir a tal o cual filósofo como ejemplo de la palabra deshabitada y vana, hicieron de su vida el teatro de sus ideas, y de sus cuerpos, el lugar de lo Absoluto. Me concentro aquí en Wittgenstein, que se transformó en la caución de la filosofía analítica angloamericana tan contraria a lo que él, místico, esteta, estalinista de la espiritualidad, podía desear".

Alain Badiou

ci Capital intelectual

